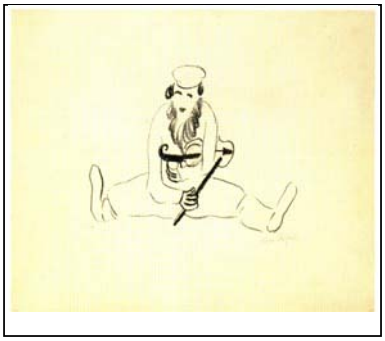
NICOLAE PERPELEA

CORPUL COMUNICĂRII PROVOCAT

Modele sociologice ale pragmaticii expresiviste



EDITURA Expert

©EDITURA Expert

Bucureşti, România
Editor: **Valeriu IOAN-FRANC**
Redactor: **Paula NEACŞU**
Coperta: **Mihaela VĂTĂŞESCU**, **Nicolae LOGIN**
Prezentarea grafică: **Luminiţa LOGIN**

Toate drepturile asupra acestei ediţii aparţin Editurii Expert. Reproducerea, fie şi parţială şi pe orice suport, este interzisă fără acordul prealabil al editorului, fiind supusă prevederilor legii drepturilor de autor.

ISBN 973-8177-38-3 Apărut 2001

NICOLAE PERPELEA

CORPUL COMUNICĂRII PROVOCAT

Modele sociologice ale pragmaticii expresiviste

EDITURA Expert

CUPRINS

CUVÂNT ÎNAINTE 9

PARTEA I

I. INTRODUCERE: ARGUMENTE PENTRU O SOCIOLOGIE COGNITIV-EXPRESIVISTĂ 13

A. De la "filosofia aplicată" la un model sociologic al gramaticii normativ-expresiviste 13

B. Emoţii de comunicare; limbajul acţiunii; "greutatea semantică" şi "valoarea mistică" a comunicării 19

C. Comunicarea provocată; **mei* şi **meith*; cultura minciunii şi teoria probelor 22

II. MODELE ŞI MARI REFERINŢE ALE TEORIEI COMUNICĂRII 29

III. TRADIŢII ŞI PROGRAME DE CERCETARE. CUM PUTEM CĂUTA O UNITATE DE CERCETARE PERTINENTĂ? ANALIZA DE DISCURS CONTRASTIVĂ. META-TELEVIZIUNEA 35

A. Este „analiza de discurs" un program degenerescent? Reducţionism sau contextualism? Etnometodologia 35

1. Angajamentul metafizic al hermeneuticii sociologice 35

2. Strategii ştiinţifice închise; emergenţa 1 *şi* emergenţa 2 *(J. Searle)* .. 37

3. Intervenţia conversaţională. Dialogal/dialogic - monologal/ monologic. Second-personhood 40

4. Strategii ştiinţifice deschise; contextualismul etnometodologiei 41

B. Lectura contrastivă a fizionomiei comunicării. Contract de comunicare şi analiză de discurs 48

1. Este posibil un calcul infinitezimal al procedurilor de comunicare? 48

2. Principii normative şi principii descriptive. Un model de analiză normativă: J. Habermas şi teoria acţiunii comunicaţionale 56

3. Un mod de a practica analiza de discurs. Trei niveluri de analiză (situaţionalul, comunicaţionalul, discursivul). Contractul de comunicare; constituirea unui corpus *pentru analiza contrastivă* 61
4. Comunicarea ca discurs (aşa cum apare prin convenţiile "analizei de discurs") 66

C. Dispozitive pentru încarnarea dreptului la vorbire 71
1. Construcţia negociată a unui model ideal al "nereuşitei comunicării" 72
2. Narcisismul meta-televizual 74
3. Stiluri reflexive în relaţia cu televiziunea 85

IV. TEORII ANALITICE ALE COMUNICĂRII 89

A. Prima mare teorie modernă a comunicării: pragmatica conversaţională a lui P. H. Grice 89
1. Semnificaţia non-naturală, intenţiile comunicaţionale, principiul cooperării, maximele conversaţionale 89
2. Supravegherea principiului cooperării prin jocurile de limbaj ale "discursului de putere" 97
3. Îngheţarea principiului caritãţii. *Stigma discursivă* 103
4. Opacifierea comunicării. Secretul lui Polichinelle. Ipocrizia socială 104
5. Teoria raţionalităţii limitate şi un caz de serendipitate *la Cluj* 107

B. Comunicare si pertinenţă 112
*1. De la cod (*common knowledge*) la prezumţia de pertinenţă* 112
2. Comentariu 119
3. Ce să alegem: un model al comunicării reuşite sau unul al eşecurilor? 121

C. Contagiunea ideilor. Modelizarea epidemiologică 124

D. Comunicarea socială din perspectiva teoriei actelor de limbaj 136
1. Principiul de exprimabilitate şi primatul semnificaţiei convenţionale 138
2. Cum comunică "creierul în borcan". Conştiinţă şi Intenţionalitate 143
3. Realitatea ca proiect social; agrementul colectiv intenţional 147
4. Acte de limbaj. Aplicaţii 152

V. TEMEIURILE UNEI GRAMATICI EXPRESIVISTE A ACŢIUNII SOCIALE 166

A. *Homo sociologicus raţional*: de la Max Weber la Raymond Boudon ... 166

B. Comunicarea ca interpretare radicală. Principiul caritãţii 172

C. Este comunicarea socială o "nebunie în doi"? 175

D. Akrasia 176

E. De ce un model weberian un poate admite comportamentele akrasice? Principiul Medeei 178

F. Bunăvoinţa "interpretului radical" ("meritul" comunicatorilor) 184

G. Anchetă asupra judecăţilor incondiţionale; critica ontologiei evenimentului pur 188

H. Anchetă asupra "gramaticii" comunicării sociale; jocurile de limbaj (Wittgenstein); hermeneutica expresivistă 191

PARTEA A-II-A

VI. CETĂŢILE COMUNICĂRII SOCIALE 203

A. Polifonia discursivă a "spiritului social". Ordine de grandoare 203

1. Ajustarea ecologică. Orgine de grandoare şi regimuri de angajament moral. Tehnica "secvenţei scurte" 204

2. Spiritul social*. Aviz universal şi opinii reţinute în reţelele discursive. Credinţe, judecăţi şi acceptaţii colective. Mecanisme cognitive* 209

3. Polifonia discursivă 217

B. Şase lumi ale practicilor reflexive non-discursive 222

1. Încadrări teoretice: cartezianism, etnometodologie sau pragmatică formal-transcendentală? 222

2. Pragmatica situaţionistă: acţiunea situată, percepţia directă a semnificaţiilor sociale 223

3. Ce este o "cetate comunicaţională"? 226

4. Axiomatizarea cetăţii comunicaţionale 229

C. Exerciţiu de comprehensiune în cetăţile comunicaţionale. Cetatea inspirată. Cetatea domestică. Cetatea renumelui (opiniei). Cetatea civică. Cetatea de piaţă. Cetatea industrială 235

1. Cetatea inspirată 236

2. Cetatea domestică 237

3. Cetatea renumelui 239
4. Cetatea civică 252
5. Cetatea de piaţă 263
6. Cetatea industrială 265

VII. REGIMURI DE ANGAJAMENT ŞI EVALUĂRI EMOŢIONALE 268

A. Paradoxuri în regimuri sub- şi supra-determinate 268
1. Regimuri fără generalitate. Rolurile comunicaţionale ale cetăţeanului psiho-cognitiv 269
2. Diferendul (analizele lui Lyotard şi Luhmann); informaţia infracţiune 272

B. Inscripţia strategiilor emoţionale în comunicarea cotidiană 285
1. Percepţia directă a inelelor arborelui emoţional 285
2. Încălzirea şi răcirea climatului emoţional, emoţii afective, informative, apreciative; realizabilitatea psihologică; sacrificul fraudulos şi sacrificiul brahmanic 293
3. "Formidabilele amăgiri populare". Autoanaliza sociologică naivă a probei ordalice 301

INDEX 307

CUVÂNT ÎNAINTE

Expunerea din această carte nu ridică pretenţia de a construi în mod precis şi consistent un "model de comunicare". Poate fi luată însă ca declarată intenţia mea de a stimula o comunitate de analiză de tip sociologic a dispozitivelor prin care formele de comunicare se încarnează în obiecte sociale expresive. În esenţă, aceasta presupune relevarea apetenţei "actorilor sociali" de a mărturisi că identifică anumite ordine de grandoare, asemănător simplei întâlniri umane care capătă manifestitudine printr-un "obiect expresiv" direct perceptibil cum este surâsul.

Cu alte cuvinte, teoria sociologică poate conferi categoriei de comunicare un sens fundaţional doar pe baza supoziţiei de existenţă a unei "apetenţe" de recunoaştere reciprocă a dispoziţiilor de a ne "citi" unii pe alţii prin apel la un nivel "natural" al expresiilor. Deşi doar asemenea "informaţiilor" pe care ni le dau inelele unui arbore sau săgeţile unui arsenal ce poate că va fi dispărut, efectele acestor expresii sunt deja disponibile într-o "gramatică" a spaţiului public.

Unele dintre analizele din acest text au fost prezentate mai întâi în teza de doctorat susţinută la Universitatea Bucureşti. Deşi era vorba de o "teză în sociologie", m-am bucurat de posibilitatea de a face un exerciţiu de "transmutaţie" între limbajul sociologic şi cel filosofic. În acest sens, de un mare folos mi-au fost şi discuţiile cu profesorii Ioan Drăgan (Univ. Bucureşti), Alexandru Petrescu (Univ. Timişoara), Ilie Pârvu (Univ. Bucureşti), Daniela Rovenţa-Frumuşani (Univ. Bucureşti), Nicolas Pelissier (Univ. de Nice), Guy Lochard (Univ. Paris III), Louis Quéré (CNRS - Paris), Laurent Thévenot (EHESS - Paris). Mulţumesc, de asemenea, prietenilor şi colegilor de la Institutele de Sociologie şi Filosofie care m-au încurajat în mod sincer să încerc o astfel de perspectivă.

În acelaşi fel, nu trebuie să uit studenţii despre care am reuşit să-mi dau seama că întrevăd şi o altă perspectivă asupra comunicării decât aceea care-i abilitează să dea "lovitura" în marketing. Nu-i sfătuiesc să se ferească de această meserie ca de o calamitate, dar prin analiza teoretico-normativă a unor aberaţii ale comunicării polito-mediatice de piaţă sper să-i stimulez să-şi exprime emoţiile - mai ales dezgustul şi ruşinea - necesare participării efective la o mişcare anti-utilitaristă în ştiinţele sociale.

Dar cu siguranţă că n-aş fi fost în stare să ajung la aceste concluzii fără ajutorul soţiei mele, Daniela Mihaela Vătăşescu. Cartea a fost scrisă în perioada

când îşi realiza cercetarea pentru doctoratul în fizică. Seriozitatea imaginarului mecanicii cuantice m-a pus pe gânduri... Îi datorez apoi enorm pentru orientarea lecturilor mele către filosofia expresivistă şi - mai era vreo îndoială? - în privinţa scrierii efective a unor părţi ale cărţii. Faptul că pe aceasta apare doar numele meu nu-i decât o "chestiune de copertă", adică rezultatul acelui simplu dar care se face într-o casă.

PARTEA I

I. INTRODUCERE: ARGUMENTE PENTRU O SOCIOLOGIE COGNITIV-EXPRESIVISTĂ

A. De la "filosofia aplicată" la un model sociologic al gramaticii normativ-expresiviste

Prin comunicare exprimăm acele sentimente normative care ne onorează corpul emoţional. Putem oare să propunem meşteşugul facerii de "obiecte expresive" ca analogie pentru interpretarea corpului comunicării? "Eu sunt un animal straniu / Urechile mele îţi vorbesc / Vocea mea te-ascultă şi te-nţelege". Posedă oare toate expresiile întâlnirii umane acelaşi înţeles precum acela din cuvintele lui Paul Eluard (*Phoenix*)? Cu alte cuvinte, monotonia informaţiei şi a dorinţei se asortează cu o familie de operatori deontici şi emoţii care încarnează condiţiile de posibilitate ale unui elogiu?

A face o *dare de seamă* despre "ceea ce se întâmplă în realitate" nu este un exerciţiu care vine de la sine. Adesea întâlnim descripţia "*Se comunică*…, aici, acolo, cândva, ei". Jucându-ne oarecum cu o idee a lui M. Foucault, zicem că-i vorba despre o (*epis*)*temă* a unui discurs ideologic, cel al "societăţii informaţionale şi comunicaţionale".

Din punct de vedere filosofic, acest discurs este compatibil cu o concepţie cauzală de tip *atomist*: a comunica este o acţiune cauzată printr-o oarecare stare "mentală": o dorinţă, o intenţie, o "emoţie informativă" etc. Chiar dacă foarte puţini dintre cei care alcătuiesc puzderia de azi de "specialişti în ştiinţele informării şi comunicării" (SIC) "ştiu" asta, ei cred în mod tacit că "stările mentale" nu pot fi înţelese decât ca "stări ale indivizilor". Aceste "cauze mentale interne" se produc separat, în fiecare dintre noi. Iar dacă mentalul este ceva "interior", atunci un lucru colectiv cum este "acţiunea comunicaţională" este echivalentul unei acţiuni convergente "cu mai mulţi indivizi", şi nimic mai mult. Ar exista deci o *capacitate generală de comunicare* pe care unii o au în mai mare măsură ca alţii. Astfel că ei produc *Putere*. Aceasta este o "resursă rară", deoarece nu toţi reuşesc să creeze şi să organizeze dispozitive de comunicare prin care *formulează* invitaţia să ne "menţinem în relaţie".

Cum să analizăm această *epistemă* care "vede" comunicarea ca pe o manifestare a dispozitivelor de convergenţă mentală a unor agregate de indivizi? Să plecăm pentru început de la o *definiţie nominalistă a puterii de comunicare:* "[…] aceasta nu este atât o instituţie, o structură, nici o anume putere cu care unii ar fi dotaţi: ea este numele care se împrumută unei situaţii strategice complexe într-o

societate dată"[1]. În consecinţă, îndată ce reuşim ca printr-o *neutralizare sociologică* să ne extragem din această "situaţie strategică", am putea încerca să problematizăm formula *capacitatea generală de comunicare* într-un model pentru care Charles Taylor propunea numele de *expresivism*.

Astfel, ne putem gândi la crearea acestor competenţe ca la un tip de "obiect expresiv", adică "nu numai ca la o *manifestare*, ci şi ca la un *a face*, la un proces care aduce un lucru oarecare la starea de fiinţă"[2]. În primul caz avem o "lectură fizionomică" a acţiunii: nu numai dacă voi fi făcut un curs de "comunicare şi relaţii publice", ci doar pe baza a ceea ce mi-am însuşit la şcoala vieţii activez un repertoriu de simptome care mă ajută să "citesc" cum un agent *formulează* dispozitivele sale potenţiale de comunicare. Dar pot eu să ştiu în ce măsură el se manifestă neconstrâns sau realizează o *acţiune reticentă*? Abia în cel de-al doilea caz putem vorbi de o "expresie veritabilă" a dorinţei de comunicare. În limbajul modelului propus de Charles Taylor, aceasta este *acţiunea fericită*: există o "inseparabilitate specială" între conştiinţa a ceea ce eu vreau şi conştiinţa a ceea ce eu fac[3].

Cum adesea suntem obsedaţi de tema "manipulării prin comunicare", găsesc că ar fi un bun început al acestei cărţi un exemplu în care să apară o dorinţă care poate fi "citită" în conduitele noastre, dar care totuşi nu este "exprimată" în ele. Este situaţia[4] "lanţurilor cauzale deviante". Să zicem că n-avem ce face şi ne vedem atraşi într-o vizită la un ins dezagreabil. Pentru a-l învăţa minte ce înseamnă să fie un aşa ticălos cu oamenii, ne-am dori cumva să-i spargem vasul Ming pe care, spre a ne umili, îl ia din bibliotecă şi ni-l oferă să-l examinăm; dar această dorinţă destructoare ne face să fim aşa de nervoşi că vasul ne scapă şi se sparge. Revenind acum la noţiunea de "acţiune fericită" a lui Charles Taylor: în ce măsură putem oare spune că dorinţa noastră este cauza acţiunii care a dus la nenorocirea vasului?

Acestui "lanţ cauzal" îi lipseşte tocmai ceea ce Taylor numeşte "expresie": e drept că eu, ca şi mulţi alţii, îmi reprezentasem doar cumva "teoretic" gestul prin care (insul, respectiv gazda) adună cioburile de pe jos, dar evenimentul s-a produs "efectiv" doar "din cauza" nervozităţii mele personale care m-a făcut să scap vasul. Aşadar, cele două situaţii (1. din cauza nervilor îmi scapă vasul pe jos / 2. "intenţionat" dau cu vasul de pământ) au aceeaşi descriere. Un subtil martor poate face o "lectură fizionomică" a dorinţei mele ostile prin simptomul numit "agitaţie nervoasă", dar eu susţin că în realitate este o "non-acţiune" deoarece dorinţa mea era un antecedent separat de evenimentul respectiv. Prin ce "lege de acoperire" se

[1] Michel Foucault, *La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976, p. 123.
[2] Charles Taylor, *Les sources du moi*, Paris, Seuil, 1998, p. 112.
[3] Precizez că este vorba aici de o noțiune tehnică; așa cum vom vedea, în realitatea ei, "comunicarea" nu este în mod necesar o "acțiune fericită" (în sensul obișnuit al termenilor).
[4] Cf. C. Taylor, "Action as Expression", 1979 (trad. fr. în *La liberté des modernes*, Paris, PUF, 1997).

poate oare dovedi că ostilitatea mea generală este calitativ diferită de "acţiunea fericită" - în sensul de "acţiune veritabil intenţională"?

O soluţie tehnică consistă în a realiza un soi de anchetă a "gramaticii normativ-expresiviste" a spaţiului public: avem de a face cu o "expresie veritabilă" atunci când putem atribui verbe de enunţare unor "obiecte expresive". Cumva ca atunci când îi auzim pe lingvişti răspunzând la radio: *dicţionarul X recomandă*… Dar pentru aceasta trebuie să dispunem de o categorie generală de comunicare, presupusă în toate activităţile expresive ale comunităţii noastre potenţiale - altfel neavând sens însăşi ideea de "verb de enunţare". Cu alte cuvinte, trebuie să fim capabili să recunoaştem dispoziţia de a comunica în calitatea ei de a fi încarnată în gesturile sau obiectele din spaţiul public.

C. Taylor dă ca exemplu paradigmatic modul în care suntem în stare, ca fiinţe umane, să recunoaştem un surâs şi să-i răspundem. De ce nu a ales Taylor exemplul a ceea ce se cheamă "umoare masacrantă" sau "proastă dispoziţie"? Nu ne propunem aici să discutăm această întrebare şi ne mulţumim cu un comentariu prin care filosoful canadian justifică faptul că îşi extrage argumentele pentru o "concepţie calitativă a acţiunii" din ideea lui Hegel privind moralitatea obiectivă (Sittlichkeit):

"Acest *Sittlichkeit* al unei societăţi date nu trebuie conceput ca acţiune unică a unei comunităţi sau a unor indivizi existenţi doar identificându-se ca membri ai unei comunităţi (un «Eu» care este un «Noi» şi un «Noi» care este un «Eu»), ea încarnează şi exprimă în acelaşi timp o anume comprehensiune a agentului în privinţa comunităţii sale şi a relaţiei amândurora cu divinul"[5].

Să încercăm să ne punem şi altfel aceste întrebări. Ce se întâmplă atunci când folosim limbajul pentru a spune că "în lume are loc o comunicare"? Se referă oare această descriere la *evenimentul* de comunicare doar ca la un meşteşug cu lucruri, fiinţe şi relaţii care nu sunt reductibile la experienţa cu ele, dar la care putem face *referire* (despre care putem vorbi cu ajutorul acestor cuvinte)? Sau ea este *expresia* tristeţii sau bucuriei noastre că s-a făcut manifestă o şansă ca o nouă relaţie umană să nu dispară chiar în clipa următoare?

În primul caz vorbim despre *dimensiunea designativă* a limbajului comunicării (semnele puse în joc sau create spun un lucru despre un alt lucru). Este şi cazul dispozitivului comunicaţional din maşina mentală a unui animal. Acesta nu recunoaşte ideea de "hedonism" sau de "politicianism". Totuşi se poate dresa un papagal să reacţioneze diferenţiat la semnale: să ciripească în funcţie de stimulii auditivi proveniţi de la o gură desenată într-un clip pentru publicitatea unui ruj; să se înfoaie când "aude" schimbările de ton dintr-o dezbatere politică televizată. El nu face însă decât să reacţioneze la "conţinuturile comunicării": să-i "placă" anume sunete, să se înfricoşeze în privinţa unei anume relaţii între o culoare şi un ritm al mişcării ochilor etc. Am putea să spunem că papagalul este propriul său

[5] C. Taylor, "Hegel's Philosophy of Mind", 1985 (trad. fr., *op. cit*.).

Dumnezeu. Pentru a fi "hedonist" sau "elector cinic" el nu are nevoie să contrasteze "datele" recepţionate cu alte familii de proprietăţi.

În cel de-al doilea, este vorba despre *dimensiunea expresivă*: limbajul serveşte pentru a exprima *sentimentele* realizate în procesul comunicării nu prin faptul de "a vorbi despre" ele, ci prin încarnarea lor în dispozitive prin care devin direct disponibile vederii tuturor membrilor familiarizaţi cu "gramatica" spaţiului public respectiv. Prin "direct disponibile" nu trebuie să înţelegem, în acest caz, că ele nu pot fi enigmatice, fragmentare sau disimulate. Este doar vorba de faptul că nu le putem *contrasta* cu un alt mod de prezentare care ar releva că pot fi manifestate într-un mod mai direct şi "non-expresiv". Astfel, Humboldt spunea că un cuvânt nu are sens decât ca discurs, adică înconjurat de trama (*gewebe*) înlănţuită a limbajului. În termenii de azi, spunem că realizarea (expresia) limbajului nu este un asamblaj de cuvinte şi reguli designative - acesta este deziderатul empirismului. *Totul trebuie să fie prezent*, iar aceasta înseamnă că discursul este o activitate (*energeia*), şi nu produsul unei activităţi (*ergon*).

Din nefericire, distincţia dintre dimensiunea designativă şi cea expresivă nu este prea uşor de făcut. De pildă, eu doresc ca mâine să nu ne tracasăm reciproc la serviciu. Pentru asta mă străduiesc toată noaptea să apar ca având o "umoare masacrantă". Dimineaţă veţi putea "citi" asta pe faţa mea şi veţi face inferenţa care vă stă în caracter. Dacă exemplul acesta ar fi ceea ce se numeşte *exemplaritatea paradigmatică a comunicării*, atunci interpretarea semnificaţiei sale nu ar fi decât o simplă afacere de "lectură fizionomică" a intenţiilor manifestate în figuri de suprafaţă. Înţelegem astfel reticenţele unor sociologi în privinţa pretenţiilor "ştiinţelor comunicării" de a propune "comunicarea" drept noţiune primitivă. În linii mari, argumentul este că - în situaţii cum este aceea presupusă de exemplul nostru - nu ar fi nevoie de introducerea categoriei "comunicare" deoarece aţi putea "citi" că am intenţia de a nu vă încurca în afacerile personale printr-o procedură pe care Charles Taylor[6] o numeşte "limbajul de clarificare a contrastelor" (*a language of perspicuous contrast*).

Acesta este un limbaj în care modurile de viaţă - al meu şi al dumneavoastră - pot fi formulate într-o manieră clară, ca alternative într-un câmp de variaţie. Un astfel de "limbaj de contrast" ar putea releva că "limbajul de comprehensiune" pe care îl folosiţi este deformat, inadecvat sau că este ca şi al meu - ca atunci, de exemplu, când constataţi că sunt binevoitor în privinţa dumneavoastră întrucât mă abţin în a vă "ataca teritoriul". Umoarea sau oboseala "lucrată" pentru a vă "comunica" dorinţa mea ca să fiţi "drăguţi" cu mine nu sunt deci exemple paradigmatice de comunicare. Puteţi deduce această intenţie fie în mod direct (fără a căuta un "obiect expresiv"), fie încercând să-mi identificaţi sentimentele în mod separat de expresia lor de dimineaţă - ca pure stări neurofiziologice - contrastându-le cu alt "obiect expresiv", de pildă acela de aseară

[6] "Understanding and Ethnocentricity", în *Social Theory as Practice*, Oxford University Press, 1983.

când m-aţi văzut cât de zglobiu eram în "jocul" cu biscuiţi şi bucăţele de pâine prin care întreţin sistematic o anume "formă de viaţă" cu câinii vagabonzi din faţa Casei Academiei. Dacă suntem normali şi sunt destule "locuri sălbatice", veţi putea "citi" în mod direct - şi fără a căuta să-mi dibuiţi adevăratele intenţii printr-o *analiză contrastivă* - că ne putem face amândoi de cap. Toată *interacţiunea discursivă* poate să apară aşadar ca o lectură reciprocă între *observatori exteriori*.

Ce se întâmplă însă dacă vă exprim intenţiile mele printr-un surâs? Cu siguranţă că - dacă "dedesubt" intenţia este absentă - mimica mea va fi "rece" şi se va încarna într-o grimasă. Totuşi, nu aveţi prea multe de câştigat dacă mai întâi veţi încerca să contrastaţi acest surâs formalizat cu acela din momentul oarecare când m-aţi surprins privind la un tablou într-o expoziţie de pictură. Aceasta nu este, desigur, o pistă falsă, dar ar fi mai eficient - având în vedere intenţia comună de mai sus (aceea de a "prădui" de capul nostru timpul de serviciu) - să renunţaţi puţin la calcule şi să vă străduiţi un pic să credeţi că prin manifestarea formală a bunăvoinţei fac vizibilă disponibilitatea mea de "a fi deschis", de "a comunica", adică de "a citi" împreună semnele unei *comunităţi potenţiale*.

Putem oare să luăm unele "obiecte expresive", cum este surâsul, drept exemple paradigmatice ale comunicării? Am putea încerca o reabilitare a „emotivismului" dacă presupunem că astfel de emoţii sunt *judecăţi normative* cărora le „corespund" anumite *stări mentale*? A. Gibbard[7] încearcă să salveze ravagiile epistemologice ale acestei presupoziţii de „corespondenţă" în cadrul unui model pe care-l numeşte *normativo-expresivist*: judecata normativă „exprimă" o anume stare de spirit. Substituirea celor doi termeni vrea să spună că o stare mentală nu este o „credinţă", ci se înrudeşte mai curând cu dorinţele, preferinţele şi sentimentele formate în cursul *discuţiilor publice*. De aici provine soluţia sa *evoluţionistă*: emoţiile care favorizează coordonarea suportă cu succes proba selecţiei naturale şi, astfel, devin masiv răspândite. De pildă, funcţionalitatea acestei tendinţe se manifestă într-un *fapt social*: este mai bine pentru toată lumea ca la indignare (sau mânie) să se răspundă mai degrabă prin vinovăţie sau ruşine, decât tot prin mânie. Cazurile contrare „prepară" *neliniştea etică*. După Gibbard, dacă inconvenientele ruşinii sau vinovăţiei ar fi fost prea mari în raport cu avantajele, atunci „evoluţia" le-ar fi făcut să dispară. Spre deosebire de sociologii care resping acest model întrucât ar presupune consideraţii prea generale de tip evoluţionist, sunt înclinat să cred că nu pierdem nimic dacă vedem în ruşine şi vinovăţie un *sindrom de adaptare*. Cu condiţia însă de a echilibra modelul cu o emoţie având o *orientare spre viitor*: surâsul.

Examinând presupoziţiile metafizice ale acestei ipoteze, ne dăm seama că ar trebui să demonstrăm că legătura dintre surâs şi manifestarea deschiderii este anterioară *formării* oricărei *intenţii de a comunica*. Aşa cum am văzut mai sus, Charles Taylor indică liniile esenţiale ale unei *pragmatici expresiviste* - în spiritul romantismului lui Novalis, Herder şi Humboldt - şi utilizează conceptele filosofiei

[7] A. Gibbard, *Wise choices, apt feelings*, Harvard U. P., Cambridge, Massachusetts, 1990.

analitice în stilul liniei deschise de Wittgenstein şi Anscombe. Analiza sa este un soi de "filosofie aplicată" şi se desfăşoară în contextul luptei cu behaviorismul interpretărilor pe care Quine şi Davidson le propun în privinţa *categoriei de comunicare* - critica lui Taylor vizează faptul că ei nu realizează un discurs direct asupra acestui "obiect". Inspirându-mă din paradigma expresivismului, nu presupun însă că sintagma "filosofie aplicată" are înţelesul unei filosofări ce va fi devenit o "cercetare de primă instanţă". Filosofia contemporană ne povăţuieşte să ne ferim de o raportare ingenuă la un "obiect" - cum este *comunicarea* - ca la un simplu domeniu ale cărui condiţii de posibilitate nu ar putea fi "văzute" decât prin schemele categoriale ale uneia sau alteia dintre metafizicile posibile. Această tendinţă epistemologizantă are doar consistenţa criticilor unor teorii şi/sau reprezentări ştiinţifice. Reacţia acestora contra intruziunilor metafizice se concretizează în lupta pentru a impune un traseu conceptual propriu şi o metateorie "indigenă". Pe măsura complicării lor structurale ele devin însă din ce în ce mai metafizice, "se încarcă filosofic" până într-acolo că o asemenea *self-reflexivitate* trebuie să treacă din nou *pragul*, adică să-şi asume în mod explicit un "orizont filosofic".

Este simptomatic în acest sens modul în care un epistemolog ca Ilie Pârvu îşi redactează cartea[8] în care propune o tematizare filosofică asupra comunicării. Plecând de la o anume desfăşurare a "timpului intern" al fizicii (de la Newton: "fizică, fereşte-te de metafizică", la Einstein: "nu există fizică fără metafizică"), el arată că un fenomen asemănător poate fi văzut şi în traseul de la "tehnologia transmiterii informaţiei" (modelul Shannon-Weaver) la "metafizica relaţiei interlocutive" (R. Harré, F. Jacques). Susţinerea lui I. Pârvu ne reaminteşte că este "filosof al fizicii": "Densitatea filosofică internă a unei discipline sau model teoretic n-o transformă cu totul într-o filosofie". Altfel spus, pentru a intra explicit în registrul interogaţiei filosofice, experienţierea "raţiunii comunicative" trebuie să depăşească un "prag". Am putea înţelege intuitiv această metaforă prin spusele lui T. Vianu: "Ori de câte ori o formă a culturii devine dominantă, ea trebuie să-şi asume responsabilitatea filosofică". Dacă astăzi ne aflăm într-o "cultură comunicaţională" (dar oare cât de "deplină"?), atunci ea este datoare cu depăşirea "pragului" şi ridicarea ei la "puterea filosoficului".

Această scurtă expunere a demersului lui I. Pârvu mă ajută să precizez "domeniul de obiecte" al cercetării din această carte: nu este vorba de o resemnificare filosofică a teoriilor comunicării, ci doar de o explorare a "liniilor lor de univers" la care acestea ajung prin proceduri *self-reflexive* (critica internă a presupoziţiilor, metodelor, abstracţiilor etc.). Preocupările mele actuale având o "natură" preponderent sociologică, nu-mi este dat decât să privesc cu nostalgie

[8] I. Pârvu, *Filosofia comunicării*, Ed. Facultatea de Comunicare şi Relaţii Publice - SNSPA, Bucureşti, 2000. Cartea este alcătuită din două mari părţi, în prima sunt expuse modele teoretice ale comunicării, în cea de-a doua, după un *intermezzo* la paginile 118-119, are loc o discuţie despre ce ar însemna o filosofie explicită a comunicării.

orizontul transcendental al sistemelor teoretice puse aici în discuţie. Uneori însă nu mă sfiesc să-i calc pe jumătate "pragul", instinctul sociologic conducându-mă atunci către modelul "comunicării nereuşite".

În fine, strategia de expunere textuală a acestor idei se construieşte şi pe o exigenţă didactică, de aceea voi favoriza ceea ce se numeşte "abordare intelectuală". Întrucât predau cursuri universitare de genul "sociologia comunicării" - iar ocaziile editoriale ale actualei situaţii de criză culturală favorizează doar tomuri de hârtie ca "Prezentarea perfectă", "Cum să comunic mai bine cu presa" - sunt nevoit să găsesc şi o soluţie de expunere a unora dintre teoriile moderne ale comunicării în forma unor "prelegeri universitare". Iată de ce voi încerca dintru bun început să prezint câteva dintre controversele "clasice" cu privire la "înţelesul comunicării".

Cei care sunt deja familiarizaţi cu aceste teorii nu sunt nevoiţi să parcurgă toate paginile. Ei pot începe cu ultimul capitol din Partea I şi pot să treacă direct la capitolul final din Partea a II-a pentru a vedea o încercare de unificare şi reformulare - în viziunea pragmaticii expresiviste - a două modele foarte controversate în sociologia de azi: "regimuri de angajament în lumile comunicării sociale" (L. Boltanski, L. Thévenot) şi "teoria percepţiei directe a semnificaţiilor sociale" (J.J. Gibson, E. Hutchins, L. Quéré). În primul paragraf din Partea a II-a se poate chiar găsi un soi de îndrumar pentru o „lectură prescurtată".

B. Emoţii de comunicare; limbajul acţiunii; "greutatea semantică" şi "valoarea mistică" a comunicării

Mai toţi autorii de modele se străduiesc să ne ofere o imagine intuitivă a comunicării umane. Vom vedea în curând câteva *figuri*. Punctele lor cele mai comune sunt următoarele: ideea de *proces*; dispozitive relaţionale; agenţi, motivaţii, raţiuni de a acţiona; sens încarnat în expresii publice; "interpretare în actul însuşi". Ultima idee presupune următoarele operaţiuni: trăirile unor "conştiinţe singulare", o intenţie, un anumit mod de prezentare a intenţiilor comunicării ca "obiect denotat" şi o poziţie luată la *persoana întâi*.

Ca sociologi, spunem că interpretăm "semnificaţia comunicării în calitatea ei de acţiune". Dar - dacă e vorba de "acţiune" (*a face ceva astfel ca altceva să se întâmple în lume*) - mai putem oare isprăvi o analiză formală pentru a ne înţelege cu ceilalţi interpreţi, ca atunci când realizăm comprehensiunea unui text închis asupra-şi?

P. Ricoeur vorbeşte de o "extraordinară convergenţă" între teoria textului şi teoria acţiunii: "Aş spune pe scurt că noţiunea de text este o bună *paradigmă* pentru acţiunea umană şi, pe de altă parte, că acţiunea este un bun *referent* pentru orice categorie de texte. […] Acţiunea umană este în multe privinţe un *cvasi-text*. Ea este exteriorizată într-un mod comparabil cu fixarea caracteristică scrierii. Detaşându-se de agentul ei, acţiunea dobândeşte o autonomie asemănătoare *autonomiei semantice* a unui text; ea lasă o urmă, o marcă; ea se înscrie în cursul

lucrurilor şi devine arhivă şi document. Asemenea unui text a cărui semnificaţie se rupe de condiţiile iniţiale ale producerii sale, acţiunea umană are o *greutate* care nu se reduce la importanţa din situaţia iniţială a apariţiei sale, ci permite reinscripţia sensului său în contextele noi. În sfârşit, acţiunea, asemenea unui text, este o operă deschisă, adresată unei serii indefinite de «lectori» posibili. Judecătorii nu sunt contemporanii, ci istoria ulterioară. […] Unele texte - dacă nu toate - au ca *referent* acţiunea însăşi. În orice caz, acest lucru este adevărat pentru povestire. […] remarca lui Aristotel din *Poetica*: *mythos*-ul tragediei, adică fabula şi intriga, este *mimesis*, imitaţia creatoare a acţiunii umane. Poezia, mai spune el, înfăţişează oamenii ca acţionând, în act"[9].

Ne putem pune de acord - aşa cum consideră Ricoeur - că unele regiuni ale discursului au ca subiect acţiunea, în sensul că se referă la ea, o redescrie şi o reface. Acesta este *limbajul acţiunii*: reţeaua noţională (motive, raţiuni de a face, scop, deliberare, decizie, voinţă) prin care acţiunea se explicitează în povestiri, descripţii, explicaţii, justificări. Cum am putea însă să fim convinşi că, atunci când imputăm cuiva o responsabilitate, prin aceşti termeni refacem "structura intenţională" în aşa fel încât să putem să distingem între situaţia în care agentul are realmente iniţiativa (ceva se întâmplă pentru că el caută să-l provoace chiar în acel moment) şi atunci când zicem că "o caută cu lumânarea" (situaţie desigur mai complicată decât descripţia: "dintr-o oarbă pornire")?

Atunci când vom examina *modelul epidemiologic al contagiunii ideilor*, vom observa că situaţiile în care grupurile umane sunt neputincioase în faţa "datelor obiective" sunt transcrise discursiv într-un mecanism de producere a unor *răspunsuri sociale.* Acestea se *încarnează* în *expresii ritualizate* (cum ar fi o prohibiţie sacră) care fac posibilă justificarea evenimentului nefericit. Spunem că are loc o "raţionalizare a acţiunii nefericite «sub o descripţie»", adică potrivit "principiului *acţiunii* sau *non-acţiunii"*: atunci când *non-respectul* unei practici sociale precede nefericirea, transgresiunea regulii apare ca având rol de *cauză.* Conformarea la o practică specificată în "gramatica spaţiului public" *protejează* indivizii măcar de un *risc social*: a nu fi acuzaţi de a fi cauza nefericirii.

Pot fi oare transpuse aceste teze cognitiviste (D. Sperber) în modelul pragmaticii expresiviste? Ar trebui să dăm o *definiţie negativă a caracterului intenţional*[10]: când interpretăm acţiunea cuiva, problema este mai puţin aceea de a proba că a avut loc un eveniment psihologic care o face să apară în ochii lumii ca intenţională ("a dorit", "a intenţionat", "a vrut"), cât de a putea realiza anchete pentru a descoperi circumstanţele susceptibile să atenueze acuzele de

[9] P. Ricoeur, "Explicație și comprehensiune", în *Eseuri de hermeneutică*, Humanitas, 1995, p. 145-147.

[10] L. A. Hart numește această procedură cu termenul de "ascripție" (*the ascription of responsibility and rights*). Cf. Louis Quéré, *Les formes de l'action. Sémantique et sociologie*, EHESS, Paris, 1990.

responsabilitate[11]. Care sunt exigenţele unei asemenea îngrijiri a grădinii publice cu "descripţii adevărate"?

Să încercăm să răspundem pornind de la o cerinţă pe care J. Searle o punea în următorii termeni: pentru ca o explicaţie să fie realmente explicativă, conţinutul care cauzează comportamentul prin intermediul "cauzei intenţionale" trebuie să fie identic cu conţinutul explicaţiei comportamentului. De aici se poate ivi o ipoteză: trebuie să vedem comunicarea ca un act de "creaţie continuă" în care aceste "conştiinţe singulare" au:

1) *agentivitate* (o responsabilitate care "se sporeşte şi se scade după măsură") şi
2) fac *judecăţi incondiţionale*.

Această ipoteză ne poate conduce la a "vedea" comunicarea prin metafora unei *emoţii a cărei nevenire în lume este percepută ca o ofensă. Anticiparea absenţei* acestei *emoţii de comunicare* este ea însăşi "încercată" ca o *emoţie de indignare* şi este "exprimată" ca o dovadă a unei posibile situaţii în care - din cauza unor echilibre convenţionale placide sau puterii publice uzurpate de anumiţi indivizi, reţele clientelare sau birocratice - unele probleme nu vor mai implica aceeaşi autenticitate şi seriozitate expresivă şi, astfel, vor putea fi sustrase discursului social şi nu vor mai fi supuse (necondiţionat) *judecăţii publice*.

De aici provine o primă susţinere paradoxală: nu putem descrie comunicarea decât printr-un discurs, dar, în acelaşi timp, ea este independentă de orice discurs asupra "gramaticii" comunicării. A comunica, a vedea, a se bucura, a suferi sunt *verbe intranzitive* prin care se produc schimbări de stare fără ca vreo gramatică discursivă să intervină şi să modifice decisiv actul trăirii lor. Comparativ, să luăm cuvântul "durere". Wittgenstein demonstrează că nu este vorba despre o *denotaţie*, căci "durere" nu este o etichetă. Este adevărat, scrie Wittgenstein, că se învaţă şi vorbirea despre durere - un copil s-a lovit şi plânge şi atunci adulţii îi vorbesc şi îl învaţă exclamaţii, iar mai apoi propoziţii şi chiar ce înseamnă o prefăcătorie în legătură cu comunicarea durerii (*Investigaţii*, 244) - dar

[11] Că nefericirea *pretinde* întotdeauna *o explicaţie,* iată o problemă pe care nu îndrăznesc să o abordez aici nici teologic, nici filosofic. Dar, din perspectiva sociologiei comunicării, poate că ar merita ceva ipoteza că principiul de mai sus este prima încercare de atenuare a erorilor maşinii cognitive prin încarnarea ei cu simboluri sociale. În mare, argumentul este următorul: spre deosebire de "fapt", *evenimentul* se derulează în lume şi constituie "entităţi temporale". La nivelul discursului, acestea apar ca "fraze de acţiune" (D. Davidson) prin care un interpretant poate face observaţii de urmărire de la "un început" până la "un sfârşit". Astfel, evenimentul devine obiectul unei percepţii sociale (directe) care începe să funcţioneze pe baza principiilor maşinii cognitive (optimalizarea raportului: eforturi cognitive/semnificaţii contextuale tratate). Aşa cum vom vedea când vom examina teoria pertinenței comunicaționale, spre deosebire de modelul lui Dretske, ipotezele false pot fi tratate ca informație. Astfel, în lipsa constrângerilor simbolice (codurile), un agent interpretant poate considera *perspectiva* agentului (în raport cu care ceva este reperat) ca eveniment (și nu ca fapt punctual) în care se încarnează "intenția reală în acțiune".

aceste coduri învăţate nu reprezintă durerea, ci sunt doar nişte criterii pentru aplicarea cuvântului *durere*: "Cum aş putea eu să merg până la a vrea să intervin prin mijlocirea limbajului între durere şi expresia sa?" (*Investigaţii*, 245).

A doua susţinere prin care ne putem încumeta să provocăm corpul comunicării este ea însăşi o "emoţie de comunicare". Poate că nu acesta este termenul cel mai potrivit, nici nu există, de altfel, unul consacrat, dar dacă ne străduim să ne nuanţăm introspectivitatea am putea observa existenţa unei asemenea stări specifice. *Expresia* ei se *încarnează* într-o stare corporal-spirituală asemănătoare acelei emoţii pe care o trăim când "încercăm" un risc, acela din proba ordalică. De aceea voi presupune un fel de echivalare între două sintagme: *starea de comunicare = o emoţie cu valoare mistică.*

Comunicarea durerii, a mâniei, indignării, ruşinii, tristeţii, bucuriei şi fericirii afectează felul în care lumea *ca întreg* îi apare agentului moral. Cam în acest fel "suprainterpretez" aici următoarele susţineri ale lui Wittgenstein: "Nu *cum* sunt lucrurile în lume reprezintă ceea ce este mistic, ci *faptul că* ea există. [...] Sentimentul lumii ca totalitate limitată - aceasta reprezintă ceea ce e mistic [...] Viaţa noastră este astfel nesfârşită, după cum câmpul nostru vizual nu are limite" (*Tractatus*, 6.44, 6.45, 6.4311)[12].

De ce a comunica despre durerea cuiva, cea personală sau "îndurerarea lumii" este un act valoric? Pentru că în acest caz "lumea durerii" apare agentului binevoitor într-un mod cu totul diferit de lumea agentului răuvoitor - de vreme ce "răsplata" sau "pedeapsa" etică consistă în acţiunile însele, şi nu în consecinţele lor. Iată aici un punct de reflecţie comun filosofului şi sociologului: prin aceste acte bune (sau rele) nu se schimbă faptele privitoare la cum sunt lucrurile în acest fel de lume, ci, mai degrabă, se modifică "limitele lumii".

*C. Comunicarea provocată; *mei şi *meith; cultura minciunii şi teoria probelor*

Cercetarea sociologică asupra comunicării presupune un principiu holist minimalist, astfel că am introdus supoziţia existenţei unor "cadre de comunicare" în care oamenii trăiesc "emoţia de comunicare", sunt reflexivi şi au competenţa unor elaborări conceptuale. Dată fiind existenţa noilor *scene* ale "comunicării generalizate" (cultura postmodernă, mass-media globală), această *comunitate reflexiv-conceptuală* este străbătută de un ansamblu de discursuri în acelaşi timp

[12] Alte puncte de vedere privind traducerea şi interpretarea acestui text al lui Wittgenstein: P. Klossowski, trad. şi introducere la *Tractatus* şi *Investigations philosophiques*, Gallimard, 1961; J. Bouveresse, *La force de la règle. Wittgenstein et l'invention de la nécessité*, Paris, Minuit, 1987; M. Flonta, M. R. Solcan, *Filosofia analitică,* C.D., 10/1982; A. C. Grayling, *Wittgenstein*, Humanitas, 1998 (trad. Gh. ªtefanov), L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Humanitas, 1991 (trad. A. Surdu); *Caietul albastru*, Humanitas, 1993 (trad. M. Dumitru, M. Flonta, A. P. Iliescu).

afirmative şi autosubminatoare. Prin aceasta vreau să spun că teoretizarea comunicării este un fenomen contradictoriu şi inevitabil politic.

Nu întâmplător impunerea acestui subiect ca temă de cercetare cu mare sprijin financiar (mă refer la aşa-zisele "cercetări administrativiste": sondaje, monitorizări ale presei, analize de conţinut şi de discurs), dar şi academic este legată de "condiţia postmodernă". Am putea caracteriza această "perioadă culturală" prin relevarea unui soi de presiune publică în vederea unei obsesive analize conceptuale a unor entităţi care până atunci erau socotite ca "naturale" (capitalismul, patriarhatul, umanismul liberal). L. Hutcheon afirma (auto)ironic că postmodernismul ar putea arăta că nici măcar natura nu creşte în copaci. De aici ideea că metoda postmodernă s-ar asemăna cu gestul de a pune între ghilimele o afirmaţie în timp ce o faci. Ce mai rămâne, atunci, din "comunicare", dacă am putea să descoperim că, prin însăşi natura sa, ea are această caracteristică a dedublării sistematice, jucăuşe şi duplicitare? Ce înseamnă acest *prin însăşi natura sa*? Adesea astfel de expresii ne irită. Mă văd nevoit să fac două scurte clarificări. Prima este doar un pretext pentru a aborda unele probleme legate de etimologia termenului "comunicare", cea de-a doua vizează problema condiţiilor de posibilitate ale unei metode adecvate cercetării modelului "comunicării nereuşite".

a) Cât poate demonstra o teorie a comunicării; înţelesul semantic al comunicării; *mei şi *meith

Am discutat mai sus sugestia lui Ricoeur privind autonomia semantică a unui *text* şi am văzut analogia pe care filosoful francez o făcea cu *acţiunea*. Dacă extindem această discuţie la *comunicare*, în ipostaza de *eveniment*, atunci suntem înclinaţi să credem că, dacă într-adevăr există "teorii ale comunicării", atunci ele trebuie să fie capabile de "demonstraţii complete". Aceasta ar presupune ca ambiguităţile, onorurile şi ultragierile aduse "comunicării" să nu fie bănuite a proveni exclusiv din graţiile şi dizgraţiile superficiale rezervate unor concepte la modă. Argumentaţia presupune să regăsim problema oscilaţiei comunicării (echilibru şi încredere *versus* neîncredere şi dezechilibru dinamic) ca pe o constituantă originară a *rădăcinii termenului*. Bizară demonstraţie, dar ea este confirmată de unele dintre etimologiile contemporane. Să îndrăznim să acordăm credit comunităţii ştiinţifice a lingviştilor[13] pentru a vedea dacă există o astfel de teleologie ezitantă a termenului "comunicare".

Cercetările actuale încearcă să arate că rădăcinile indo-europene **mei* şi **meith* s-au orientat spre două dimensiuni semantice:

[13] Mă bazez pe ipotezele următorilor autori: E. Benveniste (*Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard, 1966; *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, Minuit, 1969), B. Darras ("Approche étymologique de la «communication». Les modalites de *mei* et *munus*", în *Médias et Information*, 4/1996), F. Rachline (*De Zéro à Épsilon. L'économie de la capture*, Paris, Hachette, 1991), P. Veyne (*Le Pain et le Cirque*, Paris, Seuil, 1976), Y. Winkin ("*Munus* ou la communication. L'étymologie comme heuristique", în *Médias et Information*, 4/1996).

– "mutualitate în alternanţă";
– "divergent, eronat, fals".

Avem o astfel de dezvoltare semantică în sanscritul *myth* care semnifică în acelaşi timp "a întâlni un amic sau un adversar".

În proto-ariană, *mitra* vine de la *mei* şi *tra* ("instrument", "mijloc de a face") şi înseamnă "amiciţie contractuală".

În latină întâlnim *mutare* ("a schimba locul"), *meare* ("a trece", "a circula") şi *migrare* ("a pleca dintr-un loc"), iar în greacă *ameiben* înseamnă "a schimba".

Această bivalenţă fondatoare s-a încarnat şi în spaţiul semantic modern al "comunicării". Vâna semantică corespunzând "eşecului comunicării" este exploatată îndeosebi în spaţiul lingvistic germanic. Goticul *missi* este folosit ca prefix negativ şi peiorativ în mai multe limbi: to miss, mistake, missgeschick, méprise, mésalliance, mésaventure etc.

Versiunea modernă de comunicare provine din *munus* ("datorie, sarcină oficială"). Astfel, E. Benveniste vede în *munus* sensul *comunicării irenice*, un cadou pe care poporul îl face unui "ales": numirea cuiva ca magistrat îi dă avantaje şi onoruri, dar şi obligaţia unui sistem de compensaţii şi de contra-prestaţii.

P. Veyne pleacă însă de la ideea de comunicare strategică: "omul public" cadoriseşte poporul pentru a-şi cumpăra viitoarea alegere. Jocurile de circ oferite plebei, banii şi festinele care ţineau loc de cadou, de *munus*, denotă un *evergetism* brutal, un soi de păcălitoare pentru a nu se vedea raporturile de forţă.

Comunicarea politică de astăzi pare să confirme ipoteza lui Veyne: dacă patricienii ("personalul politic" modern) aşteaptă în retur voturile cetăţenilor, în această economie simbolică *contra-darul* variază nu numai în mărime, ci şi ca natură şi ca secvenţă temporală. Dar poate că asta este însăşi esenţa "darului": scopul unui cadou nu este de a-l anula ("egala") pe primul, ci doar de a confirma că lucrurile circulă. Lucru cu care nu sunt lămuriţi însă vajnicii cetăţeni ai spectacolelor politice de azi, telespectatorii, care se uită la *talk-show*-rile politice încercând să identifice argumentele unei competenţe politice reale în culorile păpuşilor mediatice. Într-un fel, ei cred că prin "mărimea audienţei" omul politic primeşte ca dar ("investiţia simbolică") o încredere care-l pune pe acesta în obligaţia de onoare de a mări viitoarele salarii…

b) Sociologia (post-modernă) a comunicării; cultura minciunii şi teoria probelor

Prin ce s-ar deosebi o sociologie post-modernă de una construită pe supoziţiile modernităţii? Doar prin culpabilizarea acelei prejudecăţi a epistemologiei moderne potrivit căreia cercetătorul este un prizonier "socio-istoric" care ar trebui să se elibereze pentru a accede în mod veritabil la fapte?

Să ne reamintim un sfat al lui M. Polany (*Personal Knowledge*) în privinţa căutării de *inteligibilitate* : "Capacitatea euristică stă în a privi datele cunoscute nu în ele însele, ci, mai cu seamă, ca indici a ceea ce este necunoscut, ca elemente ce

se îndreaptă spre acesta vrând să i se constituie ca părţi". Aşa gândindu-ne, putem vedea în culpabilizarea de mai sus acea retorică a ideologiei post-moderniste (sau anti-postmodernistă[14]?) care consistă în a-şi atribui sentimentul unei *lucidităţi în sfârşit cucerite.* Dar dacă este să vorbim în mod serios de o "metodă postmodernă" (consistentă în sine, şi nu ceva "post-") care să nu fie doar "o luciditate", atunci ea trebuie să fie eficace nu prin dezvăluirea prejudecăţilor deformatoare, ci prin utilizarea lor ca *mărci* necesare deschiderii unor *lumi de descripţii.* Să ne reamintim exemplul papagalului şi să aplicăm acest principiu pentru a vedea în ce sens putem spune că - deşi este o *operaţiune risca(n)tă* - comunicarea umană se deosebeşte de cea din lumea animalelor prin faptul că este un "sistem de răspândire a adevărului" (R. Trivers).

Un vechi cântec din "subcultura" contrabandiştilor spune "Acela care nu pune nici o întrebare nu va fi minţit". E.O. Keenan, o antropologă care şi-a pus problema universalităţii maximelor conversaţionale ale lui Grice, a constatat că există mari diferenţe în ceea ce priveşte *cultura adevărului*. *Aşteptările* conversaţionale în societatea malgaşă par a nu avea nevoie de maxima "Fii informativ". De exemplu, dacă A îl întreabă pe B: "Unde este mama ta?" şi dacă B ştie, atunci un răspuns ca "Este fie acasă, fie la cumpărături" este automat calificat ca mincinos. La malgaşi însă, oamenii "*se aşteaptă* ca răspunsul care li se dă să nu fie pe deplin satisfăcător"[15]. Dar tot aşa, uneori ne invităm unii pe alţii acasă, dar este nevoie să o facem de mai multe ori ca invitaţia să fie luată în serios. Şi de ce oare adulţii îi descurajează pe copii să spună adevărul gol-goluţ ("mătuşa e grasă", "unchiul e zgârcit")?

Aşadar, comunicarea ca "sistem de răspândire a adevărului" poate fi încarnată într-o varietate de *suprafeţe discursive*. N-ar trebui atunci să spunem că sarcina sociologiei este să construiască modele ale acordurilor colective care stabilesc prin convenţii - acestea ar putea fi elucidate printr-o analiză funcţionalistă a gradului lor de interiorizare - când este vorba de o situaţie de comunicare autentică şi când avem doar un discurs ficţional prin care se încarnează *cultura minciunii*? Şi totuşi, expresii ca "pe cuvânt", "nu glumesc", "pe viaţa mea" ne arată că în toate mediile culturale există o "ordine a ordonărilor". Ea este o ordine semantică independentă de variaţiile "suprafeţelor discursive" ale "culturii minciunii". Prin acest soi de indicatori se specifică faptul că are loc o *schimbare de cod*. Astfel, oamenii unei epoci îşi împărtăşesc experienţele de comunicare tot aşa cum o fac în legătură cu orice alt risc colectiv. Ei discută despre instrumentele care pot fi confecţionate pentru ca de la un *semn singular* (adevărat/fals; bine/rău) să se poată trece la un *semn general* şi, aşa procedând, ei reuşesc o teorie specială, asemănătoare aceleia a *cvadraturii cercului*.

---

[14] L. Hutchinson, *Politica postmodernismului*, Univers, Bucureşti, 1997, cap. I, "Reprezentarea postmodernului".
[15] Cf. J.A. Barnes, *Sociologia minciunii*, Institutul European, 1998, p. 203.

Să reluăm această discuţie într-o terminologie sociologică: prin această metaforă medievală vreau să spun că agenţii spaţiului public instituie cadrele de manifestare ale unei *inteligenţe contrafactuale colective* prin care fac ca o cauză să se ajusteze suitei efectelor ei virtuale. O asemenea "ajustare" presupune acordul colectiv ca locutorul şi auditorul unui discurs să se supună exigenţelor unei *referinţe ostensive* (deicticele, gesturile care desemnează o prezenţă într-o situaţie) realizabile într-un *dispozitiv de reprezentare* (cuvinte, imagini materiale, aparate de măsură, serii statistice) şi pe baza unei *teorii a probelor*. Conceptul de probă, pe care îl voi lua din sociologia lui Boltanski şi Thévenot, va fi însă cheia explicaţiei. Această decizie metodologică presupune a construi modelul explicativ începând cu acordurile prealabile pe care indivizii pot să le realizeze pentru a califica circumstanţele în care pot spune că are loc o "ridicare în generalitate" (obiectele desemnate ostensiv se transformă în "clase" de "obiecte sociale").

Spre deosebire însă de sociologiile constructiviste (P. Berger, T. Luckman, M. Douglas) care pun accentul pe mediaţia simbolică (cuvinte, convenţii, credinţe, modele culturale interiorizate), un model care îşi face prima poartă printr-o *teorie a probelor* introduce o constrângere pragmatică *forte* care depăşeşte simpla *observaţie etnografică*. Se spune că prin această tehnică "etnograful" realizează o imersiune în cadrul de viaţă al persoanelor[16]. *Prezenţa imediată* a observatorului se poate însă repede transforma într-o retorică a "adevăratului real" asemănătoare deciziei judiciare de a tranşa în privinţa unei responsabilităţi. Aceasta este o analiză a *corpului comunicării* printr-o reducţie critică la inventarul expertului în ştiinţele comunicării care se vrea un "hermeneut al profunzimilor" întrucât s-a specializat în a detecta un dublu nivel al motivaţiilor (ascunse/de faţadă). El sfârşeşte prin a impune un discurs de expert *contra* versiunilor existente în dările de seamă "indigene".

Evitarea acestei retorici a "sociologiei criticiste" impune observarea acelor "obiecte pragmatice" asupra cărora agenţii cad de acord ca fiind *probe prealabile ale recunoaşterii* de stări sau fiinţe cu un "grad ridicat de generalitate". Întrucât în ultima parte a cărţii voi arăta cum poate funcţiona o astfel de tehnică de investigaţie (prin care sociologul se comportă ca un discipol provocator al "gramaticilor expresive locale"), mă rezum în acest moment la o exemplificare bazată pe o scurtă investigaţie metafizică a modului în care doctrina humeeană este prezentă la nivelul simţului comun.

Astfel, suntem înclinaţi să vedem în "lista primitivă" care ar putea avea ca referinţă un *sens comun* doar nişte corelaţii ocurente. Totuşi, adesea ne comportăm în aşa fel încât să credem că după ploaie răsare soarele: presupoziţia existenţei unui *sens comun* este ea însăşi un *medium* al relaţiilor cauzale care induce în spiritul

[16] Distincţia dintre persoană şi agent este preluată din terminologia lui Strawson: *persoanele* = oamenii care iau parte la o acţiune; *agent* = ansamblul competenţelor şi motivelor precise de a acţiona. Cf. N. Dodier, "Représenter ses actions", în *Les formes de l'action. Sémantique et sociologie*, Paris, EHESS, 1990.

agentului reflexiv o provocare normativă, aceea de a-şi auto-corela setul de întrebări-răspunsuri (prin care este angajat deja în diferite dispozitive ale comunicării sociale) la *suita virtuală* a actelor sale. Altfel spus, în "spiritul" său se manifestă o "raţiune", iar dinspre aceasta vine o veritabilă presiune cauzală. Aceasta nu este o simplă autoreglare normativă - ca atunci când, fiind în situaţia de a justifica un act al meu sau al altuia ori de a povesti ceva despre "cum văd eu lumea", mă feresc să fiu prins cu mâţa în sac pentru că anticipez că s-ar putea dovedi că sunt de rea-credinţă sau că nu am cum să ştiu că lucrul cutare sau cutare e bun sau rău. Această *anticipare contrafactuală* ar putea să nu ne îngrijoreze prea mult pentru că oricând putem să inventăm o minciună, să spunem că nu am fost atenţi, că am uitat sau pur şi simplu - aşa cum se întâmplă adesea - să lăsăm uitată necesitatea de a da totuşi o justificare unui act incivil atât de grav încât ceilalţi se sfiesc să ne-o ceară în mod deschis. Dar, dacă suntem persoane normale (prin aceasta vreau să spun "racordate la gramatica spaţiului public"), nu putem însă tăinui un lucru: faptul că în anumite momente ne aflăm în poziţia *persoanei întâi* (spaţiul public fiind *persoana a III-a).* Conştientizarea faptului că această operaţiune reflexivă este în fruntea acelei "liste" care determină *sensul comun* - adică este un *demers introspectiv formal şi universal* - ne poate face să adoptăm în mod necesar o *poziţie morală şi critică* în lumea vieţii sociale.

Ipoteza pe care voi încerca să o susţin este aceea că există mai multe "lumi" în care suntem angajaţi în virtutea faptului că ne este recunoscut *privilegiul* de a avea o autoritate de fiinţe vorbitoare şi emoţionale la *persoana întâi*. Ele vor fi concepute ca o pluralitate de "regimuri de justificare" sau "regimuri de angajament moral".

Dar aceasta presupune a distinge între mai multe tipuri de "regimuri temporale". În vederea surprinderii *competenţelor critice* ale indivizilor pe *secvenţe acţionale scurte,* trebuie să identificăm situaţiile de comunicare în care are loc o "uitare a istoriei" (Gadamer). Aceasta înseamnă că în construirea modelului trebuie să fie puse de o parte justificările pe care oamenii le aduc din perspectiva "timpului lung". Cu alte cuvinte, "prezentul" sinelui nostru nu este doar o fremătare superficială la suprafaţa unor competenţe bine stabilizate în "timpul lung". El poate fi înţeles ca experienţa intimă a unei tensiuni între existenţa unei identităţi personale continue şi trecerea între diverse "stări" succesive. Timpul este *acum*, iar nu doar o *aşteptare* ("timpul până la", "în timp ce") până când vom fi ştiind "cu adevărat" ce este timpul nostru propriu. În acest chip, nu trebuie să ne sperie prejudecata lui Augustin (*Confesiuni*, Cartea XI) care vedea în *evidenţa* prezenţei temporale o sursă pentru a împiedica claritatea *reflecţiei* - aceasta din urmă fiind constitutivă doar trecutului şi viitorului.

Aşadar, tipul de temporalitate pertinent pentru metoda pe care o voi expune aici trebuie să fie compatibil acelor *competenţe cognitive, morale* şi *pragmatice* prin care, în funcţia de descriptori la *persoana a III-a* (sociologi, dar şi simpli controlori de bilete, cum scrie Dahrendorf), tipificăm agenţii în aşa fel încât ei

înşişi să se recunoască critic în calitate de autori la *persoana I.* Cu ce tip de "capacitate metafizică" trebuie să dotăm astfel de agenţi pentru a-şi menţine o *constanţă interioară,* ţinând cont că tripla competenţă cerută mai sus nu mai permite o fracţionare a motivaţiilor de acţiune în două planuri: motive aparente - motive reale; conştient - inconştient; interese personale - "faţadă" (Goffman) prezentată altuia?

Pentru a răspunde acestei întrebări voi încerca să reformulez în perspectiva pragmaticii expresiviste un program prin care, aşa cum au pretins unii dintre iniţiatori (L. Boltanski şi L. Thévenot), s-ar putea realiza trecerea de la o *sociologie critică* (cum este cea habermasiană) la o *sociologie a criticilor.* Acest program de cercetare postmodernă se apropie de o "metafizică descriptivă" (Strawson), dar nu caută "universale" - aşa cum face antropologia cognitivă plimbându-se prin ţinuturi sau texte exotice (vezi D. Sperber) -, ci vrea să expliciteze implicaţiile metafizice ale acţiunilor şi argumentaţiilor pe care, atât în societatea noastră, cât şi în cea "amodernă" (B. Latour), le aduc *persoane obişnuite*.

Pe această bază, voi susţine că, înainte de a fi obligaţi de către codurile morale şi politice să se lanseze în dispute, oamenii sunt îndreptăţiţi să încerce *stagiul* unei comunicări care nu este impusă cu stridenţă. În acelaşi timp însă, dacă aceste *emoţii de comunicare* nu sunt *provocate tematic* la nivelul corpului social, atunci putem vorbi de manifestarea unui *efect pervers prin absenţă*. Adică de un *fapt social* pe care filosofii şi sociologii sunt îndreptăţiţi să-l categorizeze drept o *ofensă* pe care autorităţile care domină dispozitivele *comunicării societale* (lideri morali, *inteligentsia*, profesionişti ai comunicării, clasa politică, guvernanţi etc.) o aduc cetăţenilor. Acesta este aşadar răspunsul pe care îl pot da la o ghicitoare pusă adesea în povestirile sociologice şi politologice populare. Iat-o în varianta lui Walter Lippman:

Un grup de francezi, englezi şi germani trăiau pe o insulă din Atlantic unde poşta nu ajungea decât o dată sau de două ori pe lună. Aşa că veştile despre izbucnirea primului război mondial le ajunseră cu şase săptămâni mai târziu. Timp de şase stranii săptămâni, ei s-au purtat ca şi cum ar fi fost prieteni, pe când, în fapt, ei erau duşmani. Ce este mai straniu? Că aceşti oameni trăiesc ca prieteni, în vremea în care ţările lor se află în război, sau că ei au devenit duşmani doar citind câteva cuvinte într-un lucru oarecare ce se numeşte ziar?

II. MODELE ŞI MARI REFERINŢE ALE TEORIEI COMUNICĂRII

Cât de util ne este un ghid universal al modelelor de comunicare? Nu cumva el este fals deoarece pune pe acelaşi plan epistemologic modele care sunt construite din dimensiuni incongruente? Pentru a ilustra astfel de false poziţionări, A. Mucchielli (*Nouvelles méthodes d'étude des communications*, Paris, A. Colin, 1988) recurge la "scheme"[17].

A gândi un fenomen presupune a-i reduce semnificaţiile posibile la variabile care pot fi relaţionate în mai multe *modele*. Acestea devin pertinente în raport cu un anume proiect de cercetare. Mai departe, putem să gândim într-un model sau altul înseşi aceste proiecte, şi atunci putem să spunem unele lucruri chiar despre cel care se serveşte de ele. Trebuie, totuşi, să stopăm această regresiune la infinit şi să spunem că există un model "mai bun", căci, altfel, ajungem vrând-nevrând să vorbim eclectic, adică să considerăm că totul este la fel de valabil.

Aşa cum se va vedea, am făcut o distincţie "uşoară" între *comunicarea socială* şi acea *comunicare societală.* Am ales oare o bună bază de atac? De ce nu am ales distincţia comunicare *individuală - socială - societală?* Pur şi simplu pentru că o construcţie teoretică este un mecanism perceptiv şi cognitiv traversat de o abstractizare care s-ar reprezenta pe sine însăşi ca fiind cam hazlie dacă ar porni de la numărul persoanelor.

Schemele au un mare "succes", dar tocmai întrucât dau impresia existenţei unor corelaţii care, în realitate, sunt incompatibile:

---

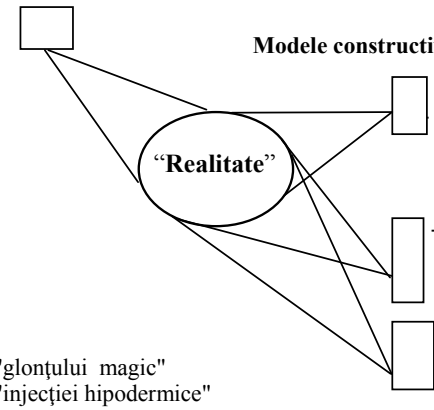
[17] Alte "date" sunt extrase din: A. Mucchielli*, La comunication: omniprésente, mais toujours imparfaite*, Paris, Ed. Sc. Humaines, 1999; D. Rovenţa-Frumuşani, *Semiotică, societate, cultură,* Iaşi, Institutul European, 1999; M. Coman, *Introducere în sistemul mass-media*, Bucureşti, Ed. Carro, 1996; M.L. DeFleur, S. Ball-Rokeach, *Teorii ale comunicării de masă,* Polirom, 1999; I. Drăgan, *Paradigme ale comunicării de masă,* Bucureşti, Ed. Sansa, 1996; O. Ducrot, J.-M. Schaeffer, *Noul dicţionar enciclopedic al ştiinţelor limbajului*, Bucureşti, Ed. Babel, 1996; C. Fuchs, P. Le Goffic, *Les linguistiques contemporaines, Paris,* Hachette, 1996.

+ E - R: metafora telegrafului (C. Shannon, W. Weaver)

Pozitivism

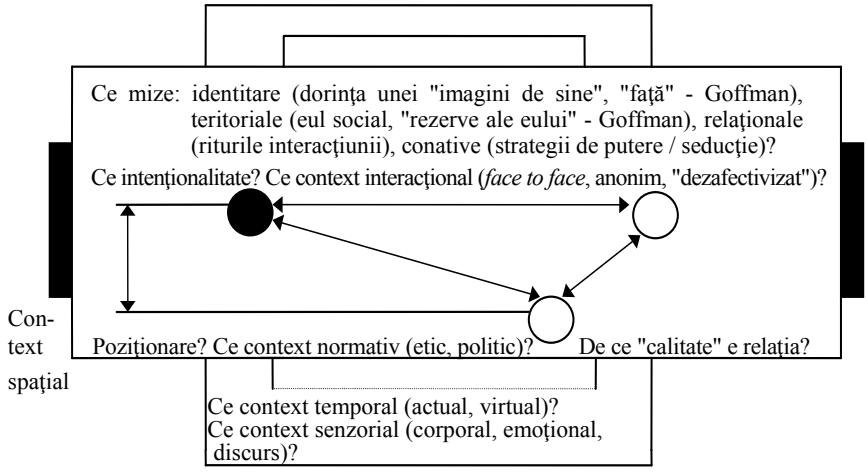
Modele sistemiste: - sociometric (J. L. Moreno)
- tranzacţional (E. Berne)

Modele constructiviste:

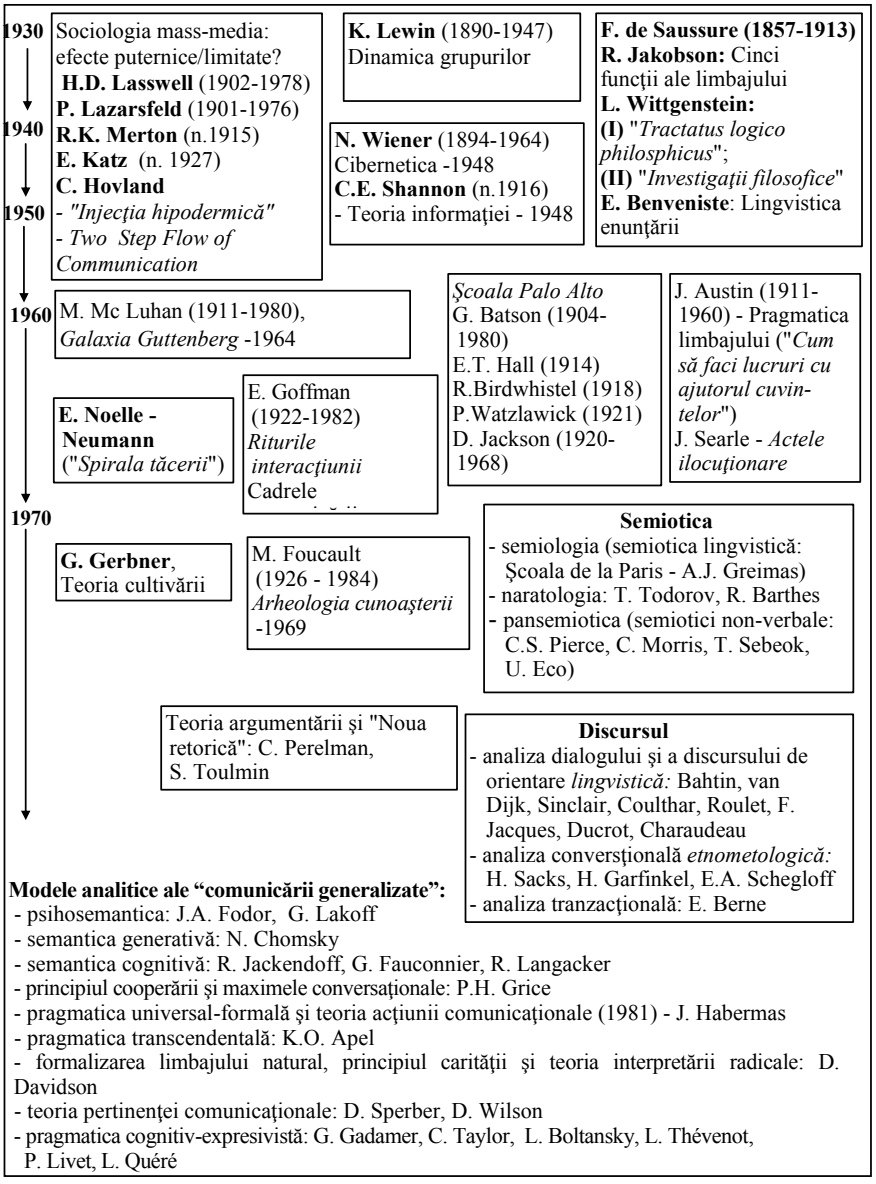


- interacţionist (Palo Alto)
- orchestră (Y. Winkin)
- hipertext: comunicarea este o dezbatere ce poate fi accesată prin "click" în reţeaua virtuală de explicaţii şi comentarii.
- model situaţionalist

+ teoria "glonţului magic"
+ teoria "injecţiei hipodermice"
+ teorii ale influenţei selective (H. D. Lasswell: *cine, ce, canal, cui, efect*)
+ teoria relaţiilor sociale (E. Katz: *The Two-Step Flow of Communication*)
+ *pattern*-urile învăţării sociale (A. Bandura)
+ teoria expectaţiilor sociale (C.H. Cooley, DeFleur)
+ teoria cultivării (G. Gerbner)
+ *agenda setting*


Ce mize: identitare (dorinţa unei "imagini de sine", "faţă" - Goffman), teritoriale (eul social, "rezerve ale eului" - Goffman), relaţionale (riturile interacţiunii), conative (strategii de putere / seducţie)?
Ce intenţionalitate? Ce context interacţional (*face to face*, anonim, "dezafectivizat")?
Con-
text
spaţial
Poziţionare? Ce context normativ (etic, politic)?
De ce "calitate" e relaţia?
Ce context temporal (actual, virtual)?
Ce context senzorial (corporal, emoţional, discurs)?

Ştiinţele comunicării: "Marile referinţe"?


1930
1940
1950
1960
1970
Sociologia mass-media: efecte puternice/limitate?
H.D. Lasswell (1902-1978)
P. Lazarsfeld (1901-1976)
R.K. Merton (n.1915)
E. Katz (n. 1927)
C. Hovland
- "Injecţia hipodermică"
- Two Step Flow of Communication
K. Lewin (1890-1947) Dinamica grupurilor
N. Wiener (1894-1964) Cibernetica -1948
C.E. Shannon (n.1916)
- Teoria informaţiei - 1948
F. de Saussure (1857-1913)
R. Jakobson: Cinci funcţii ale limbajului
L. Wittgenstein:
(I) "Tractatus logico philosphicus";
(II) "Investigaţii filosofice"
E. Benveniste: Lingvistica enunţării
M. Mc Luhan (1911-1980), Galaxia Guttenberg -1964
Şcoala Palo Alto
G. Batson (1904-1980)
E.T. Hall (1914)
R.Birdwhistel (1918)
P.Watzlawick (1921)
D. Jackson (1920-1968)
J. Austin (1911-1960) - Pragmatica limbajului ("Cum să faci lucruri cu ajutorul cuvintelor")
J. Searle - Actele ilocuţionare
E. Noelle - Neumann ("Spirala tăcerii")
E. Goffman (1922-1982) Riturile interacţiunii
Cadrele
G. Gerbner, Teoria cultivării
M. Foucault (1926 - 1984) Arheologia cunoaşterii -1969
Semiotica
- semiologia (semiotica lingvistică: Şcoala de la Paris - A.J. Greimas)
- naratologia: T. Todorov, R. Barthes
- pansemiotica (semiotici non-verbale: C.S. Pierce, C. Morris, T. Sebeok, U. Eco)
Teoria argumentării şi "Noua retorică": C. Perelman, S. Toulmin
Discursul
- analiza dialogului şi a discursului de orientare lingvistică: Bahtin, van Dijk, Sinclair, Coulthar, Roulet, F. Jacques, Ducrot, Charaudeau
- analiza conversţională etnometologică: H. Sacks, H. Garfinkel, E.A. Schegloff
- analiza tranzacţională: E. Berne

Modele analitice ale "comunicării generalizate":
- psihosemantica: J.A. Fodor, G. Lakoff
- semantica generativă: N. Chomsky
- semantica cognitivă: R. Jackendoff, G. Fauconnier, R. Langacker
- principiul cooperării şi maximele conversaţionale: P.H. Grice
- pragmatica universal-formală şi teoria acţiunii comunicaţionale (1981) - J. Habermas
- pragmatica transcendentală: K.O. Apel
- formalizarea limbajului natural, principiul caritǎţii şi teoria interpretării radicale: D. Davidson
- teoria pertinenţei comunicaţionale: D. Sperber, D. Wilson
- pragmatica cognitiv-expresivistă: G. Gadamer, C. Taylor, L. Boltansky, L. Thévenot, P. Livet, L. Quéré

Evoluţia comunicării individuale spre comunicarea socială

Niveluri de socializare a comunicării	**Câmpurile de comunicare**					
	educaţie	**politică**	**economie**	**spaţiu**	**comporta-ment**	**sexualitate**
Comunicare individuală	educaţie familială	opinii individuale	dialog vânzător-cumpărător	vecinătate	comporta-ment individual	relaţii sexuale
1. Adiţionare de comunicări individuale	dialogul între generaţii	opinii publice	piaţă	rel. intra- şi inter-urbane	mulţime	moravuri sexuale
2. Reluarea comunicării individuale în mass-media	- radio-tv educative	sondaje de opinie, interviuri de stradă	info-econ., publicitate	radio-ghid	mode	curier sen-timental, pornogra-fie
3. Comunica-rea specific socială	şcoală, universi-tate	votul	limbajul obiectelor	semiotica urbană, coduri rutiere	ritualuri, jocuri, sport	cuplul, căsătoria

Prin acest "tabel" se poate completa "catalogul tuturor cataloagelor" comunicării din primele două "scheme". El îi aparţine lui J. Durand (*Les formes de la communication*, Dunod, 1987) şi este adesea reluată în "cărţi de marketing" (economic, social, politic, cultural etc.) pentru a da impresia că lucrurile sunt deja ştiute şi că totul este să le aplici inteligent. Durand este chiar sigur de următoarea concluzie: "Comunicarea socială este, astfel, considerată ca o desăvârşire a unei evoluţii naturale a comunicării individuale spre o funcţie socială universală".

Cât priveşte distincţia *social* - *societal* se afirmă că:

- ***comunicarea socială:*** se adresează într-un mod privilegia(n)t cetăţenilor în calitate de indivizi autonomi, responsabili de propriile acţiuni. Un exemplu este acela al sfaturilor, de la tot pasul şi dintre cele mai bizare, care ne atenţionează despre cum să ne ferim de boli, accidente, femei fatale, bărbaţi, şefi şi politicieni veroşi, precum şi de prevestiri ale zodiacului sau ale lui Nostradamus;
- ***comunicarea societală:*** priveşte mai direct "temele de societate" şi se adresează prin dezbateri politice televizuale, *talk-show*-uri, editoriale, reportaje, *docu-drame* etc. colectivităţii luate în ansamblu - promovarea civismului şi a valorilor morale, salvgardarea patrimoniului şi a culturii, încurajarea bunei stăpâniri a limbii şi a exigenţei ca şi ceilalţi să se exprime precis, interesant şi frumos.

Se pot face şi alte specificaţii[18], plecând de la înţelesurile:

- ***social*** = raportul raţional mecanic dintre indivizi - pentru a da nuanţe ideologice;
- ***social*** = "viaţa socială a oamenilor", "ansamblul social" - pentru a neutraliza o folosire ideologică a limbajului;
- ***societal*** = pentru a desemna o presupusă *caracteristică esenţială* a "fiinţei sociale de ansamblu", caracteristică care depăşeşte simpla asociaţie raţională. Aceasta ar fi, atunci, un alt mod de a zice "holism";
- ***socialitate*** = expresia cotidiană şi tangibilă a "solidarităţii de bază", "*societalul* în act".

În ceea ce priveşte propria mea atitudine faţă de aceste utilizări, mă asociez părerii lui Maffesoli[19]: "Această expresie este puţin barbară, dar pare a fi necesară pentru o demarcaţie faţă de un social care a făcut ceea ce a făcut ca să se înjosească şi care (poate) este cam epuizat".

Putem chiar sconta pe rezultatele unei eventuale negocieri pentru a se ajunge la un *holism minimalist*: ideea de "comunitate" implică o viziune asupra comunicării ca "relaţie trăită" de către anumite "conştiinţe singulare". Obligaţia nu ar fi aceea de a construi un "model al tuturor modelelor", ci doar de a indica un principiu care să permită o observabilitate specială a dispozitivelor necesare pentru ca operaţiunile care *încarnează* acţiunea de comunicare să aibă poziţia de *reguli constitutive* ale unei *comunităţi reflexive şi conceptuale*. Unii sociologi (Cooley) se descurcă numind acest ansamblu de operaţiuni cu termenul de "mecanism" (prin care relaţiile umane există şi se dezvoltă). Dar ce înseamnă, aici, "există" şi "dezvoltă"?

Adesea se pune cu gravitate întrebarea dacă sociologia îşi poate aroga "comunicarea" drept componentă a *domeniului de obiecte*. Punerea sa în poziţia de "nucleu dur" este revendicată în virtutea faptului că mai toate definiţiile (numărarea lor - circa 160 - face adesea deliciul amatorilor de "teorii ale comunicării") implică banalităţi de soiul "obiectul de studiu al comunicării este *interacţiunea socială prin intermediul mesajelor*" (J. Lazar). Intuind dificultatea, autoarea franceză nici nu mai foloseşte sintagma "teoria comunicării". *Comunicarea* este propriul ei studiu.

W. Schramm consideră că pentru exprimarea acestei banalităţi metafora adecvată ar fi aceea de "punct de răscruce". Cu alte cuvinte, obiectul "cercetării în comunicare" este autonom, dar nu se poate vorbi de o "disciplină ştiinţifică", ci doar de o *întretăiere a perspectivelor* ivite din sociologie, antropologie, psihologie, ştiinţe politice, lingvistică, filosofie etc. Concluzia sa este că orgoliile disciplinare nu ar duce decât la izolarea metodologică a "studiilor de comunicare" şi la punerea lor în poziţia de "rudă săracă" a ştiinţelor sociale. O astfel de temere o întâlnim şi la

[18] Pentru alte distincţii (sociabilitate, sodalitate, solidaritate, asociativitate, "cetate" - *politie*, morfologie, autarhie), vezi cap. II din R. Boudon, *Tratat de sociologie*, Humanitas, 1997.

[19] M. Maffesoli, *L'ombre de Dionysos. Contribution à une sociologie de l'orgie*, Paris, Meridiens Klincksieck, 1985.

unii cercetători români. P. Dobrescu (*Revista română de comunicare şi relaţii publice*, 1/1999) utilizează sintagma de "proces real" pentru construcţia definiţiei comunicării, dar susţine că aceasta nu e ceva care "există în mod de sine stătător", ea devenind astfel doar ca domeniu de studiu.

Gândind retrospectiv analiza pe care o prezint în această lucrare, am făcut distincţia dintre cele "două comunicări" arătând că prin conceptele de cod, convenţie, reprezentare, discurs nu surprindem adevărata natură a "fiinţei sociale" - întrucât ele ne predispun să scotocim ceea ce s-a interiorizat şi rutinizat sau, în ordinea discursului ştiinţific, ceea ce este comanditat politic sau impus de o gregaritate comodă din punct de vedere teoretic. Având în vedere toate acestea, ar fi trebuit poate să dau acestei lucrări un titlu în care să folosesc cuvântul "societal". Nefăcând aceasta, am evitat însă o preţiozitate inutilă.

III. TRADIŢII ŞI PROGRAME DE CERCETARE. CUM PUTEM CĂUTA O UNITATE DE CERCETARE PERTINENTĂ? ANALIZA DE DISCURS CONTRASTIVĂ. META-TELEVIZIUNEA

A. Este „analiza de discurs" un program degenerescent? Reducţionism sau contextualism? Etnometodologia

1. Angajamentul metafizic al hermeneuticii sociologice

În ce fel, atunci când îşi definesc unităţile de cercetare pertinente, programele de cercetare rămân datoare tradiţiei din care provin? Să plecăm de la presupoziţiile a două mari "tradiţii" care stau înapoia "ştiinţelor comunicării".

Prima - **lingvistica** - combină structuralismul şi gramatica generativă. Astfel, atunci când se analizează sunetele emise în timpul vorbirii (fonologia), se consideră că "unitatea elementară" este *fonemul*; analiza structurii cuvintelor degajă *morfemul*; în examinarea modului în care se articulează între ele cuvintele (*sintaxa*) se foloseşte o unitate formală de semnificaţie (*fraza*) şi, tot astfel, *discursul* în aşa numita "analiză de discurs".

Pragmaticienii consideră această strategie ca reducţionistă deoarece "izolează" comunicarea în lingvistică pentru a putea degaja un "material" al lumii comunicării. Reboul şi Moeschler[20], de exemplu, concluzionează că încercările recente de apropiere a "analizei de discurs" de ştiinţele cognitive - folosirea conceptului de *memorie discursivă* şi *referent de discurs* - "pot fi înţelese ca o tentativă de a perpetua o tradiţie de izolare lingvistică în care, în lipsa argumentelor de a zice că *totul este în frază*, se zice că *totul este în discurs* (subl. autorilor)" [21].

A doua tradiţie este de natură **sociologică** şi, în mod complementar celei dintâi, încearcă să degajeze influenţele *contextului* în care se produce evenimentul sau fenomenul comunicaţional. Analogia este de făcut spre teoria evoluţiei şi teoriile complexităţii (vezi modelul lui N. Luhmann).

---

[20] A. Reboul, J. Moeschler, *Pragmatique du discours*, Paris, A. Colin, 1998.

[21] *Idem,* p. 17. În mare, strategia acestor critici constă în a sublinia că "memoria discursivă" este un concept rău definit, deoarece - atunci când nu se evită definirea sa! - corespunde unui soi de "context intern", adică unei regrupări de "referenţi discursivi" care vor fi apărut, în prealabil, tot în acelaşi discurs.

Reboul şi Moeschler caracterizează prima direcţie drept o strategie ştiinţifică *închisă*, iar pe a doua ca *deschisă*. Rămâne însă de văzut dacă aceste asocieri se pot face aşa de simplu, deoarece, în varianta sa de "ism", *contextualismul* reduce simplul *parametraj al situaţiilor de comunicare* la o *unitate de comunicare minimală* definită esenţialist (vezi problema definirii *contractelor* şi a *genurilor* comunicării televizuale).

Putem continua discuţia întrebându-ne dacă se poate susţine că reperarea unei noi unităţi justifică naşterea unei "discipline de cercetare"? Care ar trebui să fie caracteristicile acesteia pentru a putea spune că suntem în căutarea unei noi paradigme de cercetare?

Să ne reamintim în prealabil câteva noţiuni elementare în legătură cu ce este un *program de cercetare*[22]. Acesta lucrează cu două mari tipuri de ipoteze: cele care aparţin "centrului dur" (*hard core*) şi cele care aparţin "centurii de protecţie" (*protective belt*). Primele nu pot fi schimbate în mod direct prin teste negative, aşa cum este cazul celor auxiliare care protejează *nucleul teoretic*. O trecere de la un program la altul se poate realiza prin două procese de "deplasare teoretică" (*theoretical shift*): progresivitate şi degenerescenţă. Cel mai adesea avem de a face cu stări de *progresivitate* - un nou program de cercetare îl înlocuieşte pe altul dacă se consideră că este avantajos faptul că poate duce o sarcină empirică mai mare decât predecesorul (explică mai multe fenomene şi face mai multe predicţii).

„Analiza de discurs" este un *program degenerescent* deoarece toate predicţiile care pot fi făcute pe baza nucleului său dur (*discursul*) pot fi falsificate. Întâlnim o încercare de acest fel în lucrarea lui Reboul şi Moeschler. Încercarea li se pare cam uşoară de vreme ce - asemenea lui Gadamer - această falsificare pleacă în mod tacit de la presupoziţiile unei teorii a unui text sacru şi absolut al lumii. Ei utilizează - pentru deplasarea teoretică - mai mult *teoria interpretului*. Unui text sacru şi absolut nu prea i se potrivesc formalizările comunicării care pleacă de la *structura intenţională a acţiunii*. Deoarece au ca referinţă infinitatea viitorilor posibili, "autorii" săi nu pot avea decât "intenţii pure", adică nişte "conţinuturi" care sunt separabile de contexte şi de realizările lor ulterioare şi, aşa cum ne va arăta o discuţie care pleacă de la o ipoteză a lui U. Eco, este oarecum îndreptăţită punerea la îndoială a unor convenţii care să regleze corespondenţa între intenţiile unor comunicatori situaţi la intervale virtuale de timp. Aici intervine problema-cheie a "ştiinţelor umane": cum de este posibil să vorbeşti despre proprietăţi de ordine (raţionalitate, regularitate, repetitivitate, uniformitate, concomitenţă, standardizare etc.) care nu survin pe calea necesarului? Cum să descriem aceste

[22] Cf. I. Lakatos, A. Musgrave (eds.), *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge, 1970.

proprietăţi respectând "domeniul propriu" al acţiunii care este cel al contingenţei[23], al câmpului posibililor şi al săvârşirilor practice?

Trei lucruri diferenţiază strategia criticii pe care o propun aici de aceea a lui Reboul şi Moeschler:

1) evitarea unei obstinaţii în a "falsifica" previziunile oricărei "gramaticalităţi" - vezi în acest sens problema "uzajului" pe care îl recomandă gramatica publică a poziţionării subiecţilor ca agenţi morali aşa cum am pus-o în modelul expresivist;
2) recursul la exemple mai puţin artificiale (voi prezenta unele "cazuri" din domeniul comunicării politice actuale şi din comunicarea televizuală);
3) strategia critică va fi orientată din interiorul unei *pragmatici* ale cărei surse au - în ordine descrescândă - următoarea pondere: unele concluzii ale actualei *filosofii analitice a spiritului*; logica; semiotica; lingvistica.

Analiza propusă în acest text se pretinde a fi *sociologică.* În acest scop, *hermeneutica*[24] sa nu poate să fie una care pluteşte deasupra discursurilor, fie ele încifrate în "textele" scrise sau imagistice, fie încarnate în „discursurile vieţii sociale". Statutul sociologic ne impune însă un angajament metafizic: întâlnirea dintre interpretarea noastră şi interpretabilitatea derivabilă din expresivitatea virtuală a discursului *Celuilalt* este ea însăşi un *eveniment în lume*.

2. Strategii ştiinţifice închise; *emergenţa 1* şi *emergenţa 2* (J. Searle)

Aceste strategii ne cer să desemnăm şi în cazul cercetării comunicării o unitate pertinentă. Este oare vorba de *discurs*? În cele ce urmează vreau să subliniez în ce măsură tratarea *comunicării* plecând de la modelul standard al *analizei de discurs* se înscrie într-un *program degenerescent*. Mai clar, trebuie să ne punem problema dificultăţilor pe care le putem întâmpina dacă definim comunicarea ca *interacţiune discursivă.* Aşa cum am arătat, critica generală consistă în a arăta că „analiza de discurs" nu poate formula predicţii universal acceptabile în privinţa *structurii intenţionale a comunicării*. Reboul şi Moeschler

[23] Prin "contingență" vom înțelege ceea ce se poate întâmpla sau nu și ceea ce poate avea loc realizând o posibilitate fără necesitate. Când realizarea acestui ultim aspect poate fi descrisă printr-o referință la limbajul folosit pentru o deliberare subiectivă singulară se poate folosi termenul "ocurență". Cf. L. Quéré (dir.), *La théorie de l'action. Le sujet pratique en débat*, Paris, CNRS, 1993, p. 12.

[24] În înțelesul dat de P. Ricoeur: "a intra pe cât este posibil în...", fiecare doctrină propusă spre interpretare în așa fel încât să-și autoimpună regula interdicției oricărei critici care nu ar fi "internă" - în sensul de a nu fi respinsă în totalitate și de a se alia oricăreia dintre tendințele ei particulare, atâta vreme cât ea rămâne interpretabilă. Cf. P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990; vezi şi J.-L. Petit, "Sémantique de l'action et intention", în L. Quéré (dir.), *La théorie de l'action. Le sujet pratique en débat*, Paris, CNRS, 1993.

propun o argumentaţie care - în vederea întemeierii unei pragmatici a comunicării - susţine necesitatea renunţării la conceptul de discurs. Putem oare să-l lepădăm pur şi simplu în arhivele viitorilor istorici ai "ştiinţelor comunicării"? Din perspectivă sociologică, în capitolul final îl voi propune spre reabilitare, utilizând o descripţie într-un *model polifonic*.

Spunem că o *metodologie reducţionistă* consistă în a explica un fenomen oarecare prin analiza elementelor care îl compun şi a relaţiilor dintre ele. Noţiunea de *unitate* este aici centrală, deoarece permite identificarea acelor elemente ale fenomenului studiat care nu pot fi reduse la alte părţi "mai mici" care le compun. Pentru a răspunde întrebării referitoare la cazul în care putem considera că o entitate oarecare corespunde unei astfel de unităţi, putem pleca de la distincţia făcută de J. Searle între *emergenţa 1* şi *emergenţa 2*:

- un fapt F este *emergent 1* dacă şi numai dacă: 1) F este compus din elementele a,b,c...; 2) F are proprietăţi care nu sunt în mod necesar cele ale lui a,b,c...; 3) proprietăţile lui F sunt explicate prin interacţiunile cauzale care se produc între a,b,c...: acestea sunt "caracteristici emergente în mod cauzal";
- un fapt F este *emergent 2* dacă şi numai dacă: 1) F este *emergent 1*; 2) F are puteri cauzale care nu se pot explica prin interacţiunile cauzale ale a,b,c...

Pornind de la această dublă definiţie, se poate spune că o entitate este o "unitate naturală legitimă" dacă:

1) explicaţia ei nu se poate realiza prin decompoziţia în elementele inferioare;
2) este *emergentă 2*.

Să vedem acum în ce măsură Reboul şi Moeschler au dreptate atunci când susţin că nu există o structură proprie a discursului - în sensul *unitate emergentă 2*. Pentru ca structurile discursive să fie un obiect de studiu legitim, atunci ar trebui să fie îndeplinite următoarele condiţii:

I. Interpretarea discursului nu se reduce la succesiunea interpretărilor frazelor care îl compun.

II. Discursul are o structură care:

A. îi este proprie;
B. este independentă: 1) de intenţiile locutorului, 2) de conţinutul frazelor.

III. Această structură joacă un rol în producţia şi în interpretarea discursului:

A. nici o analiză a unui discurs dat nu este completă dacă ea nu degajă această structură;
B. din această structură decurge, prin compoziţionalitate, şi interpretarea discursului.

Ipoteza este că un program de cercetare a comunicării care porneşte de la discurs este degenerescent deoarece:

a) previziunile "gramaticalităţii" sale pot fi falsificate;
b) autonomia lingvistică este o presupoziţie prea tare.

Problema constă în a arăta de ce structura unui *discurs* nu poate fi redusă la analiza *categoriilor discursive* şi a relaţiilor dintre ele. Pentru a vorbi despre existenţa unei astfel de structuri, trebuie să se presupună funcţionarea unei reguli *a priori*. De exemplu, dacă ne referim la o analiză a comunicării care pleacă de la *relaţiile interdiscursive*, atunci ar trebui să considerăm *cuplul întrebare - răspuns* ca pe un fapt constitutiv acţiunii comunicaţionale. Dar, plecând de la marile categorii discursive, se poate observa că nu există reguli universale care să impună distribuţia, unele în raport cu altele, a tipurilor de fraze: a) declarative afirmative; b) declarative negative; c) interogative; d) reprezentative; e) exclamative.

De exemplu, destinatarul D poate răspunde unei întrebări a locutorului L nu printr-un răspuns (cL - cD), ci prin a, b, d sau e:

(1) L: De ce te-ai dus să-l vezi pe Petre?
D: De ce nu?
(2) L: Nu cumva pentru că Petre s-a întors?
D: Da. Petre s-a întors.
L: Las-o baltă. Petre nu s-a întors.
(3) L: Ce ai zis?
D: Taci şi închide uşa.
(4) L: Aşadar, ce zici de chestia asta?
D: Că e frumos!

Este evident că nu forma lingvistică este ceea ce face dintr-un răspuns un răspuns. Cu alte cuvinte, faptul că o frază este un răspuns nu poate fi decis independent de: 1) *conţinutul propoziţional* al întrebării sau al aserţiunii prin care se răspunde, 2) *rolul* său în cadrul dialogului, 3) *factorii pragmatici* din context.

Aşa cum vom vedea, Austin şi Searle au adus amendamente importante acestei piste sintaxice. Teoria actelor de limbaj susţine că *determinarea forţei ilocuţionare* joacă un rol decisiv în interpretarea enunţurilor. Însă, dacă ne uităm la aceste lucruri dinspre *teoria pertinenţei* (vezi mai departe în text), nu prea este evident că interpretarea unui exemplu cum este cel de mai jos - care poate fi o previziune, dar şi un mod de a-mi aduce aminte de ceva; o ameninţare, dar şi o promisiune - necesită în mod absolut determinarea "forţei" sale *ilocutorii*:

(5) Voi veni mâine.

Dacă interpretarea acestui enunţ nu implică determinarea sa - de pildă, ne putem mulţumi că "am înţeles" că este un „om care crede şi el ceva acolo!" -, atunci este satisfăcătoare simpla sa interpretare ca un *enunţ care **se** explicitează*. Dar dacă ţinem cont de supoziţiile teoriei pertinenţei, atunci ne devine clar că intenţiile comunicatorilor depind de *atribuiri externe*, adică nu sunt dependente doar de structura unui *discurs virtual emergent din interacţiunea discursivă*. Cu

alte cuvinte, nu avem o *emergenţă 2,* deoarece a lua ca obiect de analiză frazele din interiorul discursului contravine constrângerii II.

3. Intervenţia conversaţională. Dialogal/dialogic - monologal/ monologic. *Second-personhood*

Partizanii „analizei de discurs" pot însă aduce un contra-argument: nu *fraza*, ci *conversaţia* este *câmpul specific* al procesului de comunicare. Moeschler şi Reboul au analizat această obiecţie arătând dificultăţile pe care le întâmpină soluţia propusă de „Şcoala de la Geneva". Ei nu fac însă decât să „dea mai încolo" aceste obiecţii. Argumentarea lor este restrânsă la domeniul de investigaţie şi nu ia în calcul supoziţiile metafizice ale obiectului numit "conversaţie". Pentru aceasta ar trebui să ne referim la o "şcoală conversaţională" mult mai puternic fundată metafizic, cum este *analiza conversaţională de tip anglo-saxon*. Cu acest prilej vom intra mult mai ţintit în câmpul argumentelor de tip sociologic (fenomenologia şi etnometodologia).

Şcoala de la Geneva reţine pentru analiză trei unităţi conversaţionale: o unitate maximă - *schimbul*, una intermediară - *intervenţia* - şi o unitate minimală - *actul de limbaj*. De exemplu, o intervenţie se poate face prin mai multe fraze (care corespund actelor de limbaj) şi, astfel, putem să descriem mai multe *tipuri de discurs*:

1) *Dialogal*: când sunt mai mulţi locutori care intervin, dar nu există un schimb real de semne; este cazul acelor dezbateri politice mimate care se fac pentru a înşela atenţia publică ("că se depun eforturi").

2) *Dialogic*: structură de schimb compusă din mai multe intervenţii:
- cu locutori diferiţi;
- locutor redundant, cum este cazul discursurilor politice de faţadă democratică, dar care nu sunt în realitate "auzite" din cauza unui asurzitor zgomot de fond generat de ceea ce se numeşte "trecutul greu" al persoanelor implicate[25].

3) *Monologal* (un singur locutor).

4) *Monologic* (structură de intervenţie care poate implica mai mulţi locutori, în sensul că are loc un schimb constructiv de semnificaţii cu aceştia întrucât autorul este serios sau se teme de publicul martor - eventual "posteritatea" -; intervenţia lor nu este însă instanţiată, în mod necesar, ca *eveniment comunicaţional*).

O analiză reală de acest gen face generalizări plecând de la ipoteza că unităţile se organizează la un nivel ierarhic şi la un nivel funcţional.

Principiul ierarhic constrânge orice unitate de rang *n* să fie compusă din unităţi de rang inferior *(n-1*); schimbul să fie compus din intervenţii, iar intervenţia din acte de limbaj.

[25] J.-L. Parodi, "Ce que tu est parle si forte, qu'on n'entend plus ce que tu dis", în *Hermes*, CNRS, Paris, 4/1989.

Din punct de vedere *funcţional*, intervenţia conversaţională îşi extrage *semnificaţia* din actele de limbaj (*actele ilocuţionare*) care le compun. Dar, aşa cum am văzut, acestea din urmă pot avea o funcţie interactivă care poate fi interpretată mai curând *via* "context" (în cazul discursului politic "schizofrenic" performativitatea unui act de limbaj ca "promit" este asurzită de *contextul* "trecut greu") sau pe baza intereselor socio-lingvistului care face interpretarea (de ex., după „principiul accesibilităţii descriptive", ca în cazul modelului propus de P. Charaudeau - vezi mai departe în text).

În concluzie, analiza conversaţională nu permite degajarea unei unităţi de cercetare proprii (unităţile sunt doar *emergente 1*) întrucât sunt dependente de consideraţii exterioare domeniului conversaţional.

În capitolul următor voi arăta că analiza conversaţională rămâne tacit la nivelul consecinţelor *principiului dreptului la vorbire* (P. Charaudeau). Pe această bază nu putem să facem decât observaţii prea constrânse cu privire la statutul a ceea ce naratologii americani numesc "*second-personhood*": acea poziţie de "secundareitate" din cadrul "personalului unui roman" (P. Hamon) în care se poate lua o formă de *Tu* suficient de puternică pentru a-l confirma pe cel aflat în poziţia de *Eu-narator* drept „un *Eu"* [26].

În general, analizele descriptivist-conversaţionaliste presupun că există un *discurs narativ universal* în care *dialogul narativ* (modalitate dialogică înscrisă într-o formă discursivă mai largă prin care se realizează un *proiect comun de schimb de semne*) este mecanismul care pune în scenă această "secundareitate" într-o formă brută. Dar din această "formă brută" doar analiştii de discurs şi cititorii de romane "cu dialog" pot scoate concluzii pertinente. De exemplu, eu mă pot comporta (am acest drept!) ca un "tu-dialogic" aşa de slab încât poziţia mea de "eu-dialogic" este insuficientă pentru a produce acel "efect de oglindă" în care tu să te poţi considera un "eu-narator" puternic - adică apt să descrie stările mele intenţionale interne. Atunci, această procedură descriptivă este un abuz naiv. Adică mai mult un abuz.

4. Strategii ştiinţifice deschise; contextualismul etnometodologiei

Să începem cu o discuţie asupra *contextualismului*. El este o considerat o strategie deschisă deoarece încearcă să descrie relaţii cauzale între fenomene eterogene: unele care aparţin fenomenului declarat ca obiect de analiză, altele care îi sunt exterioare.

În cazul reducţionismului, limbajul este considerat un *fenomen unitar*. Dacă el este o capacitate specifică speciei umane, atunci toată lumea are o intuiţie lingvistică, bazată, cum spune Chomsky, pe o *competenţă* cu rădăcini biologice. În acest sens, *pragmatica* - înţeleasă ca analiză a *uzajului limbajului* - nu iese din

[26] Forma generală este: "Eu ***îţi*** vorbesc, deci ***eu*** sunt". Pentru traducerea lui *second-personhood*, mă bazez pe opţiunea franceză - *secundareitate*. Cf. Mieke Bal, "Narratologie et dialogue", în D. Luzzati & eds., *Le Dialogique*, PUF, 1999, p. 263.

perspectiva strategiei închise (*semantica* limbajului). Afirmaţia pare surprinzătoare deoarece ne-am obişnuit să desemnăm "pragmatica" tocmai ca pe un domeniu de "exemplaritate" al strategiilor ştiinţifice deschise.

În mare, pentru a argumenta afirmaţia de mai sus trebuie să se arate că în limbaj există elemente care nu pot fi descrise independent de recursul la elemente non-lingvistice. În mod special este vorba de cazul *deicticelor*, cum sunt - cazul limbii - pronumele la persoana I şi a II-a, adverbele de timp şi loc. Din punct de vedere lexical, aceste elemente nu pot avea un conţinut conceptual, ci doar unul procedural. De pildă, pronumele la persoana I poate fi parafrazat ca "cel care vă vorbeşte în prezentului enunţ". Să luăm exemplul:

(6) Eu nu exist.

Se poate substitui "eu" cu "cel care vă vorbeşte în prezentul enunţ" fără a se schimba sensul frazei, adică fără a schimba condiţiile sale de adevăr? Rezultatul substituţiei este:

(7) Cel care vă vorbeşte în prezentul enunţ nu există.

Or, (7) este o propoziţie în mod necesar falsă căci nu există o lume posibilă în care locutorul prezentului enunţ nu există, deoarece, dacă ar exista, enunţul nu ar fi putut fi produs. În schimb, (6) exprimă o propoziţie falsă, dar nu necesar falsă: căci - dacă desigur nu luăm în serios teoria reîncarnării! - eu aş fi putut să nu exist sau există mai multe lumi în care eu nu exist. Astfel de exemple arată că deicticele nu au un *conţinut conceptual*, ci unul *procedural*. Pentru a interpreta astfel de termeni trebuie să vedem cărei proceduri corespund. Aceasta presupune a analiza:

a) *conţinutul procedural.* Astfel, corespunzător lui "eu" avem conţinutul procedural "căutaţi locutorul";

b) *turul* de vorbire ("perechea adiacentă" dintr-o conversaţie dual de tip "abab"). Acesta nu este o unitate gramaticală (ca "enunţul" sau "fraza"), ci o *unitate interactivă co-construită* de către cei care fac conversaţia. O definiţie a unui astfel de "tur" (rând la vorbire recunoscut cvasi-public!) ca *unitate statică* cu limite fixe nu descrie în mod clar structura sa.

După C. Goodwin, *turul* trebuie conceptualizat ca "un proces temporal deoarece localizarea limitelor sale nu este doar o problemă pentru analist, ci una dintre întrebările prin care participanţii tratează schimburile de rol"[27].

Alţi autori[28] vorbesc chiar de o durată standard (0,8 secunde) a intervenţiilor cu aplauze, urale sau urlete de protest în cadrul mitingurilor politice. Observaţia lui Atkinson este îndeosebi valabilă pentru crearea sau menţinerea unei atenţii publice în cazul unor transmisii televizate de mitinguri sau dezbateri politice. Dacă un interlocutor nu respectă parametrii standardizaţi ai captării atenţiei telespectatoriale, atunci el poate fi suspectat de defecte ale conduitei

[27] C. Goodwin, *Conversational Organization. Interaction beetween Speakers and Hearers*, New York, Academis Press, 1981, p. 20.

[28] J.M. Atkinson, *Our Masters' Voice. The Language of Politics*, London, Mouton, 1984, p. 9-13.

democratice - în sensul unei lipse de atenţie a acţiunii în curs (anume "conversaţia" cu "publicul de cetăţeni televizuali")[29].

Unele modele de comunicare realizează un soi de *parametraj* al acestor *deictice* în funcţie de constanţa prezenţei lor în diferite *situaţii de comunicare*. Ele produc destinatarului materialul ("efect de anunţ") necesar presimţirii (*projectability*) acţiunii care este în curs de a prinde o formă. Astfel, această "proiectabilitate" este utilizată de politicieni pentru a suscita reacţiile colective de aprobare din partea publicului lor ţintă. Iau două exemple de asemenea "formate publice".

Primul este un mijloc comod de a indica sfârşitul iminent al mesajelor specific marcate ca "apalaudibile". G. Jefferson[30] susţine că în conştiinţa publicului atent politic listele de itemi sunt în mod convenţional structurate pe grupuri de câte trei, în aşa fel încât el anticipează isprăvirea discursului şefului charismatic (sau pe care-l vrea astfel) şi începe cu uralele înainte de terminarea efectivă a celui de-al treilea item[31]:

M. Thatcher: Această săptămână a demonstrat (0,4)
că noi suntem un partid unit
în obiectivele noastre (0,4)
în strategie (0,2)
şi în hotărâre
[
Public: (Uraaa, uraaa)…….(8,0)……
[
Public: x-xxXXXXXXXXXXXxxx

Cel de-al doilea exemplu este poate şi mai specific pentru stilul luptelor politice româneşti: Noi - Ceilalţi.

"În această campanie noi n-avem intenţia
de a mai face şi alte promisiuni,
noi avem intenţia ca guvernul nostru
să-şi ţină
= toate promisiunile.
Public: Uraa, uraa".

---

[29] Iată în acest sens vizibilele preocupări ale invitaţilor de la "Chestiunea Zilei cu Florin Călinescu" de a obține "punctări" din partea formației muzicale sau a "publicului" din sală.

[30] G. Jefferson, "List-Construction as a Task and Resource", în G. Psathas, *Interaction Competence*, International Institute for Ethnomethodology and Conversation Analysis, Washington, 1990.

[31] Convenții de transcriere: (8,0) - timpul; (.) - micropauză mai mică de o zecime de secundă; obiectivele - cuvântul subliniat indică o accentuare a intonației; majusculele indică nivelul sonor; semnul = indică neîntreruperea expunerii; croşetele indică încălecarea vorbirilor între mai mulți locutori; xxx - aplauze ușoare; XXX - aplauze puternice.

Formatul retoric al "perechilor contrastive" este de mare succes la mitingurile politice întrucât forma teză/antiteză permite publicului autoidentificarea anticipată în cadrul unei lupte maniheiste (funcţia mitingurilor este de a scoate în valoare propriile poziţii politice prin devalorizarea celorlalte).

Lista parametrilor variază de la un autor la altul, dar, în mod tipic, metoda de analiză de discurs bazată pe supoziţiile pragmaticii contextuale consideră că, prin analiza "conţinuturilor procedurale" ale *deicticelor* parametrilor comunicaţionali ("expresii procedurale"), am putea avea acces la *reprezentările mentale* care funcţionează ca *interfaţă* între limbajul intern şi realitatea socială.

În cele ce urmează voi reanaliza două exemple deja "clasicizate". Din fiecare vom releva un anume gen de inconsistenţă a pragmaticii contextuale.

(8) Noi suntem cea mai neînţeleasă ţară din lume.

(9) L: Doriţi cafea?
D: O cafea m-ar împiedica să adorm.

Ce înseamnă a spune că interpretarea răspunsului dat de destinatar necesită informaţii care nu sunt "discursive" (adică nu sunt recuperabile plecând de la discurs şi de la parametrii situaţiei de comunicare)? Să vedem cum putem aplica instrucţiunea "căutaţi locutorul" pentru a-l "interpreta" pe cel care *zice că* ţara lui este cea mai neînţeleasă. Cine este "de căutat"?

Un astfel de exemplu ficţional (dar plauzibil dacă ne reamintim "subînţelesurile" la care trimit diversele declaraţii politice în legătură cu actualele conflicte) este un caz agreabil în domeniul *analizei conversaţionale etnometodologice*. Ea pretinde că poate să arate cum expresiile indexicale sunt o sarcină pe care "membrii" o săvârşesc *in situ*, în acel "aici şi acum" al producţiei simultane a conversaţiei şi a contextului de interpretare. Să mai precizăm că în etnometodologie termenul "membru" nu se defineşte prin referinţă la o persoană, ci mai curând la modul în care oamenii sunt angajaţi în regizarea acelui limbaj comun care permite producţia şi prezentarea obiectivelor de cunoaştere ale "sensului comun" *ca fenomene observabile şi descriptibile* prin naraţiune.

Astfel, din unghiul de vedere etnometodologic am putea să observăm că enunţul de mai sus este o *expresie procedurală la persoana I*: ca şi cum "ţara" e aceea care s-a "trezit" că este într-o astfel de situaţie că...). Prin acest enunţ se performează o dimensiune intersubiectivă a *contextului de sens*. Pentru acest efect performativ, H. G. Cooley ne propune metafora "efect de oglindă" (*loocking-glass efect*).

Mai operaţional[32], este vorba despre o "structură triadică a pertinenţei sociale" care implică trei tipuri de calificare (categorizare) a persoanelor, acţiunilor sau evenimentelor:

[32] Cf. D. Cefaï, "Type, typicalité, typification. La perspective phénoménologique", în B. Fradin, L. Quéré, J. Widmer (eds.), *L'enquête sur les catégories*, Paris, EHESS, 1994, p. 113.

1. tipificarea temei de către actor;
2. tipificarea încrucişată cu parteneri contemporani sau virtuali;
3. tipificarea în cursul actual al interacţiunii.

Aşadar, c*ontextul* (configuraţia relaţională: acţiunea de a săvârşi enunţul, temele, identităţile, locul, timpul) şi *categoria* (predicatul: "de neînţeles") se *elaborează mutual* (etnometodologii vorbesc despre "categorii-în-context"). Conform etnometodologilor, tipificarea unei *teme* are ca miză impunerea unei probleme de rezolvat colectiv în cadrul jocului de negocieri şi compromisuri.

În consecinţă, *referinţa* expresiei "elaborează mutual" este chiar performarea sau captarea de către cel care face enunţul a unei *autorităţi*. Această autoritate nu este percepută de destinatari sub forma unei identităţi "substanţiale" (orgoliul i-ar face să o respingă obstinat), ci este trăită ca o stare emoţională care îi presează să confirme caracterul relaţional al configuraţiei "context-categorie" propusă de către unul dintre partenerii conversaţiei date.

Având în vedere această structură explicativă, nu ne-ar mai rămâne decât să bănuim la sigur: cel care face primul un astfel de enunţ impune ca *temă* faptul că toţi au justificări la îndemână, întrucât, prin însăşi efectuarea ei, secvenţa conversaţională de mai sus face să se recupereze sensurile:

(10) Situaţia lumii este atât de complexă încât face ca:
a) Ţara mea, X, este în cea mai de neînţeles situaţie din lume.
b) Ţările noastre Y, Z se găsesc în cea mai de neînţeles...
c) Ţara aceea s-ar putea să nu mai înţeleagă de ce...

Dar, dacă situaţia este atât de încâlcită (indecidabilă), atunci primul reper de decidabilitate trebuie să fie găsit chiar în secvenţa a cărei *analizabilitate*[33] tocmai a fost recunoscută prin *raţionamentul practic* al *membrilor* aflaţi *in situ*. În situaţia de mai sus, se degajă însă în acest fel un "efect de putere" pentru că acela care a avut această iniţiativă are şi un statut special în cadrul "gramaticii" discursului social care structurează spaţiul public polifonic. Această "etnometodă" este în concordanţă şi cu acel "uzaj" al *enciclopediei procedurilor democratice* care "recomandă ca": *acela care a formulat primul noi repere pentru întărirea unor exigenţe colective pertinente să fie recunoscut ca un centru de arbitraj - atunci când se preconizează o anchetă care să stabilească cum de a fost posibil să fie fragilizat "bunul colectiv" anterior*[34].

[33] În etnometodologie, ***account*** ("dare de seamă", în unele dintre rarele traduceri românești) este termenul cel mai frecventat pentru a desemna faptul că "resursele" utilizate pentru a produce un sens al categoriei sunt endogene procedurii de categorizare (*categoria-în-context*).

[34] Să lăsăm deocamdată în pace consecințele faptului că - în unele dispozitive de comunicare (cum sunt *talk-show*-urile, conferințele de presă sau sondajele comanditate) - prin enunțuri de tipul (10) diverși actori publici pot să mimeze complexitatea. Ea poate fi suprainterpretată strategic: electorul (care este și el un soi de analist de discurs) să

L. Quéré - unul dintre adepţii pragmaticii expresiviste - arată însă că o astfel de dimensiune a "enciclopediei democratice" nu este corect conceptualizabilă prin etnometodologia conversaţională. În dispozitivele comunicaţionale analizabile în acest model este înscrisă "cunoaşterea procedurală", nu însă şi "trama publică a instituirii comunului, a individuării şi socializării entităţilor sociale, *via* operaţiunile de punere în formă, de punere în scenă şi de formare a sensului". Conceptul de "mediaţie publică" presupune respingerea subiectivităţii şi a actului unei conştiinţe care ar sta singură ca origine a orientării şi sensului acţiunii: "Caracterul intenţional al acţiunii este mai întâi încarnat în lumea publică, ca proprietate internă a acţiunii; el este inerent însuşi faptului de a încerca să realizezi un lucru sau de a produce o anumită stare"[35].

În capitolul următor şi în Partea a II-a voi prezenta perspectivele pragmaticii expresiviste. Deocamdată doar mai menţionez că, pe lângă procedura etnometodologică, pentru analiza unor conversaţii ficţionale ca (8-10) avem la îndemână şi o *teorie anti-convenţionalistă*. O variantă - *cognitivismul reprezentaţionalist* - pleacă de la distincţia pe care Sperber şi Wilson au făcut-o între *explicitaţii* (ceea ce un enunţ comunică explicit, adică ***10 a,b,c*** pentru enunţul 8) şi *implicitaţii* (enunţul 9D comunică două implicitaţii şi atât: că este fie un răspuns pozitiv, fie unul negativ)[36].

Să vedem dacă nu cumva există totuşi vreun principiu care ne-ar putea conduce la a interpreta interacţiunea discursivă (9) dincolo de o simplă *implicitaţie*. Cu acest prilej voi încerca să arăt că Reboul şi Moeschler nu au criticat suficient de sever *principiul coerenţei*. Interesul principal din punct de vedere sociologic este însă să prezint un alt principiu al comunicării, anume ***principiul carităţii.*** Voi încerca în acest scop să reinterpretez ***principiul coerenţei*** din perspectiva programului monismului anomalistic, aşa cum reiese el din ipotezele lui Donald Davidson.

Reboul şi Moeschler se întreabă ce înseamnă a interpreta un "schimb conversaţional" dintr-o perspectivă care să vizeze coerenţa sa în ansamblul discursului[37]. Să reluăm bizara conversaţie (9) dintre interlocutorii L şi D:

L: Doriţi cafea?

D: O cafea m-ar împiedica să adorm.

---

poată "vedea" în manifestările mutuale pe care şi le fac actorii strategici din (10 a,b,c) un *indiciu al responsabilităţii*.

[35] L. Quéré, "L'espace public: de la théorie politique à la métathéorie sociologique", *Quaderni*, 18/1992.

[36] Aşa cum vom vedea, Sperber şi Wilson au dezvoltat o pragmatică a pertinenţei în care contextul de comunicare nu este dat, ci este construit enunţ după enunţ întrucât este "subdeterminat lingvistic". Ei se plasează în afara unui program reducţionist care concepe discursul ca pe o unitate de cercetare legitimă (pentru fundarea teoriilor comunicării). Pentru aceasta ei nu vor vedea în limbaj un simplu *dispozitiv de comunicare*, ci unul dintre instrumentele de reprezentare a lumii care sprijină *mecanismul inferenţial* prin care ne construim interpretările.

[37] *Op. cit*., p. 34-35 şi 57-71.

În esenţă, argumentarea lui Reboul şi Moeschler consistă în a arăta de ce în absenţa unei definiţii precise a coerenţei este dificil de a vedea de ce şi cum *principiul coerenţei* ar putea deveni aplicabil: "Dacă se ia o interpretare caritabilă, se poate face supoziţia că prima constrângere, anume ca acest schimb să fie coerent, este ca enunţul lui D să constituie un răspuns. Dar în ce consistă faptul că schimbul este mai mult sau mai puţin coerent, dat fiind că răspunsul este ori negativ, ori pozitiv? În alţi termeni, se pare că tot ceea ce poate face analiza de discurs este de a determina că statutul enunţului lui D este acela de a fi un răspuns".

Să detaliem analiza pe baza unui model al lui Charrolle. Acesta este elaborat în aşa fel încât discursurile pot fi descrise prin anumite mărci. *Mărcile coeziunii* (pronume, descripţii definite, anafore discursive, expresii co-referenţiale, elipse, conectori pragmatici, timpuri verbale) sunt simptome ale coerenţei unui discurs. Ansamblul reţelei acestor mărci ar trebui să se acorde cu patru *metareguli ale coerenţei*:

1) *Metaregula repetiţiei*: un text trebuie să comporte în dezvoltarea sa lineară elemente cu recurenţă strictă.
2) *Matareguła progresiei*: dezvoltarea textului trebuie să fie acompaniată de un aport semantic reînnoit în mod constant.
3) *Metaregula non-contradicţiei*: dezvoltarea să nu introducă nici un element semantic care să contrazică un element deja dat, presupus printr-o ocurenţă anterioară sau deductibil printr-o inferenţă.
4) *Metaregula relaţiei*: pentru ca o secvenţă discursivă sau un text să fie coerent, trebuie ca faptele denotate în lumea reprezentată să fie reale.

După Reboul şi Moeschler, doar primele două metareguli pot trece drept reguli specifice discursului şi independente de consideraţiile exterioare. Nu este prea greu de demonstrat, cred ei, că non-contradicţia şi regula relaţiei nu sunt specifice discursului, fiind mai curând legate de "conţinuturi" decât de "fraze"[38].

În legătură cu prima regulă, ar trebui să identificăm acele mărci care indică modul în care o *interacţiune discursivă* facilitează o "dezvoltare tematică continuă". Iată acum şi o întrebare care ne relevă un alt gen de inconsistenţă, diferită de aceea provenită din schema etnometodologică. Ce anume marchează în exemplul (9) că, în ciuda noilor elemente introduse (că o cafea are proprietăţi "antisomnolente"), se vorbeşte mai departe despre acelaşi lucru? Persoana D ar putea să zică asta cu intenţia de a retrăi o anume noapte când se conversa pe o temă asemănătoare, nicidecum pentru a marca faptul că dă un răspuns, fie el negativ sau pozitiv. S-ar zice că-l împiedică a doua regulă care presupune să nu se zică întotdeauna acelaşi lucru despre un obiect sau un individ. Cu alte cuvinte, coerenţa presupune ca persoana să nu fie tendenţioasă, adică să nu bată apa în piuă sau să vorbească pentru ea însăşi. Ceea ce nu era cazul, desigur, în "conversaţia" notată cu (8)!

[38] Se poate construi însă şi un alt argument împotriva desemnării discursului ca o unitate de cercetare legitimă pentru analiza comunicării: orice sistem discursiv non-formal comportă *descripţii definite incomplete* (există *referinţe virtuale* care nu pot fi analizate printr-o metodă de compoziţie a *referinţelor actuale*).

Autorii noştri lasă aici discuţia. Îi interesa doar să demonstreze că discursul nu este o unitate de analiză pertinentă într-o strategie ştiinţifică deschisă. Pentru ei, propoziţia "O cafea m-ar împiedica să dorm" rămâne o *implicitaţie*. Afirmaţia este cu alte cuvinte *un răspuns*: locutorul L poate construi - bazându-se pe faptul că este evident că D are *sau* intenţia de a dormi, *sau* pe aceea de a nu dormi - un *grad de plauzibilitate* al sensului că D are intenţia de a-l minţi.

În concluzie, dificultăţile analizei de discurs provin din circularitatea indusă de faptul că nu putem stabili în mod precis cu ce să începem, cu decizia asupra a ceea ce înseamnă un *ansamblu optim de mărci ale coerenţei* sau cu definiţia a ceea ce înseamnă un *discurs coerent*. Din această *petitio principi* se naşte o legătură artificială între "coerenţă" şi mărcile coeziunii. Am putea scăpa invocând - analog problemei *gramaticalităţii* din sintaxă - noţiunea de *competenţă.* Deşi Reboul şi Moeschler ne anunţă în mod explicit că nu îşi asumă conceptul de "competenţă discursivă" (p. 64), ei o presupun - probabil pentru nişte interpreţi ideali - dat fiind faptul că aceştia au o intuiţie de *natură lingvistică*[39] asupra a ceea ce înseamnă "evident că" înlănţuirea de sunete "o-c-a-f-e-a-m-a-r...." are... "sensul unui răspuns". Aceasta înseamnă însă că ar trebui să înzestrăm locutorii cu o *competenţă discursivă* în stare să treacă în revistă toate discursurile. Dar astfel apare problema *efectivităţii* şi *preciziei* analizei de discurs.

B. Lectura contrastivă a fizionomiei comunicării. Contract de comunicare şi analiză de discurs

1. Este posibil un calcul infinitezimal al procedurilor de comunicare?

a) Metafore vizuale ale "interfeţelor" comunicării

Dacă începem invocând o metaforă viitorologică, atunci s-ar putea ca imaginea intuitivă a *comunicaţiilor societale* să ne apară sub forma unui Leviathan canalicular sau "digital" al dispozitivelor, formatelor şi pompelor de informaţie a unei "caracteristici esenţiale" către diverşii destinatari actuali sau virtuali. Un

[39] Această argumentaţie ar putea fi tăgăduită invocându-se cazul comunicării printr-un desen. Dar astfel se revine la problema deciziei convenţionale care stabileşte coerenţa dintre scopurile mele nelingvistice şi *sensul literal* al propoziţiei (desenului). De altfel, aşa cum vom vedea într-un context mai relevant, manipularea prin unele genuri de comunicare televizuală (*talk-show*, *live*) consistă tocmai în credinţa populară că *iconul* necesită doar un cadraj tehnic din care este abstrasă orice convenţie. Ne mulţumim deocamdată cu un argument fenomenologic: "După ce criteriu se reglează o astfel de imagine? Pentru că originalul îi lipseşte, ea se reglează după subiectul care, activ sau pasiv, o constituie prin simplul fapt de a o putea primi şi a o suporta cu privirea. [a]i, de fapt, imaginea televizuală are drept măsură *voyeur*-ul. Strict contrar vizionarului [*voyant*] (care vede ceea ce este indisponibil şi invizibil), *voyeur*-ul se îndoapă din vizibilul cel mai disponibil". Cf. Jean-Luc Marion, *Crucea invizibilului. Tablou, televiziune, icoană - o privire fenomenologică*, Sibiu, Deisis, 2000, p. 84.

comunicatolog a văzut aici un subiect viu, un Frankenstein a cărui nebunie poate fi numită *tautism* - un neologism format prin contracţie din "tautologie" (acel "eu repet deci dovedesc" care construieşte *pregnanţele* în comunicarea mediatică) + "autism" (sistemul de comunicare mă face surdo-mut, izolat de alţii, cvasi-autistic)[40].

Ar putea oare scăpa Frankenstein din complicaţiile zăpăcite la care este condus de către presiunea de a comunica prin "burlanele" acestui *Leviathan*? Nu ne rămâne decât să-l privim cu bunătate şi tristeţe şi să presupunem că în *sinea* lui - pe care nu ştie că poate să o exprime - mai are şi alte stări cognitive şi emoţionale decât cele "trăite" (*à la karaoke*) prin calculele tautiste de decodare informaţională şi simbolică asupra "genurilor discursive".

Cât priveşte *comunicarea socială*, ne-o putem întruchipa ca pe o ţesătură, mai simplă decât cea din *Leviathan*, ca pe o totalitate temporală în care este posibilă *reîntoarcerea* şi în care ne regăsim ca *singularităţi* care-şi povestesc parcursul prin *reţeaua* care ne leagă de alte spirite. Metafora vizuală nu poate să acopere în acest caz decât câteva "părţi": un sediu, o periferie, iar între acestea o *interfaţă* prin care "trece" *spiritul*. Acesta din urmă nu poate fi "descris", dar el se găseşte într-un "sediu" - anume poziţia noastră de persoane care încearcă emoţii şi fac enunţuri la *persoana I*. În acest moment ar trebui să analizăm problema: spiritele (conştiinţele) noastre sunt cele care comunică între ele sau trebuie, mai curând, să vorbim despre o relaţie între discursurile în care acestea sunt încarnate? Cum am introdus termenul de "interfaţă", pare mai simplu să luăm ca referinţă discursurile. Să facem totuşi o scurtă trimitere la dificultăţile utilizării noţiunii de *interfaţă* în cazul că am construi analiza cu termeni cum sunt spiritul sau conştiinţa.

După cum ştim, Descartes credea că "sediul" spiritului este "substanţial" şi este localizat în glanda pineală. Astăzi se postulează că "natura" sa este de ordinul limbajului: "spiritul" circulă între cele *trei poziţii gramaticale*, în cadrul cărora *persoana I* deţine privilegiul de a poseda şi atributul emoţionalităţii. Reţinem totuşi de la Descartes o imagine care ne dă "o idee" despre importanţa *interfeţei reticulare* ca *reţea* care exercită o dublă relaţie, imaterială şi reflexivă, cu restul corpului: glanda pineală este "compusă dintr-o materie care este foarte moale şi nu este îmbinată şi unită la substanţa creierului, ci doar ataşată la mici artere, asemenea unui corp prins doar în câteva fireturi, care s-ar susţine în aer prin forţa fumului ce ar ieşi dintr-un furnal şi ar pluti neîncetat ici şi colo"[41].

b) Configuraţii, moduri şi dispozitive comunicaţionale; suprafeţe discursive, cadre şi locuri ale pertinenţei; condiţii de contrastivitate

Am văzut în ce sens putem să spunem că înţelesul comunicării consistă în însăşi folosirea sa. Rămâne de văzut cum introducem problema *instrumentelor descriptive*. Să ne facem, pentru început, o imagine generală.

---

[40] L. Sfez, *Critique de la communication*, Paris, Seuil, 1992, p. 17.

[41] R. Descartes, "Traité de l'Homme", în *Oeuvres philosophiques*; *1618-1637*, Ed. F. Alquie, Paris, 1988, p. 454.

În primul rând apar probleme referitoare la analiza dimensiunii semiotice a comunicării: cum să analizăm raporturile dintre construcţia formelor şi construcţia sensului; cum se realizează semantizarea formelor de comunicare etc. Pentru această sarcină metodologică trebuie să ne referim la "*configuraţii comunicaţionale virtuale*".

Apare apoi problema raporturilor dintre (a) configuraţii, (b) responsabilitatea subiecţilor potenţiali şi (c) intenţiile comunicaţionale *efectiv* urmate în *cadrele de acţiune* în care au loc procese de comunicare. Toate trei pot fi analizate ca *proiecte de interacţiune socială.*

La intenţiile "autentice" ajungem mai greu, dar nu cumva o *explicitare* "cât mai detaliată" a configuraţiilor suplineşte această dificultate de a pătrunde în zona tulbure a intenţionalităţii? Cu alte cuvinte, explicitarea "cât-de-detaliată" a *relaţiilor tipice* dintre *structurile virtuale ale configuraţiei* (adică un *discurs*) şi *structurile sociale empirice* ("comunicatorii efectivi") ar fi - tendenţial - echivalentul teoretic al *intenţiilor încarnate* în *acţiunea de comunicare*. Dar apare atunci problema distincţiei dintre "intenţionalitatea *psihologică*" (cea pe care o au "în cap" realizatorii efectivi ai unui comportament de comunicare) şi "intenţiile comunicaţionale *formale*" (condiţiile de posibilitate prealabile ale oricăror forme de interacţiune socială)[42].

Consecinţa acestui mod de a pune problema instrumentelor de descripţie este că trebuie să acordăm prioritate analizei "produselor de limbaj" ale comunicării. Aceste "produse" pot fi înţelese ca *suporturi ale mărcilor formale* (indici lingvistici, vizuali, auditivi, olfactivi etc.) care propun ("proiect de influenţă") *sensuri încarnate* în *situaţii*. Putem descrie doar "mesaje ratificate" la persoana a III-a. Dar aceasta înseamnă că nu descriem "configuraţii comunicaţionale", ci "configuraţii ale *urmelor* operaţiilor şi trăirilor actelor de comunicare". Pentru a trata această problemă, semiologii au introdus termenul de "suprafaţă discursivă"[43].

Singurele elemente "concrete" ale procesului de comunicare fiind aceste *suprafeţe discursive*, atunci am putea să facem *inferenţe* mai largi şi să reperăm *constante atitudinale* ale comunicatorilor printr-o *determinare progresivă* a *procedurilor* specifice de producţie de sens şi afecte. În practica de cercetare se folosesc mai multe *moduri*[44] - definite ca *dispozitive instituţionalizate* care sunt folosite pentru a orienta atitudinile comunicaţionale întâlnite atât în "texte", cât şi în "contexte". Aceasta este orientarea *semiodiscursivă*[45].

---

[42] P. Scannel ("L'intentionalité communicationnelle dans les émissions de radio et de télévision", *Réseaux*, 68/1994, CNET, Paris) pune această problemă pentru a introduce distincţia dintre sens şi expresia sa. Relaţia dintre cele două este reglată de un "principiu al cooperării". El foloseşte acest termen în sensul "maximelor conversaţionale" ale lui P. Grice, ca un soi de "contract (cod) implicit". Din reformulările lui D. Sperber şi J. Searle, vom vedea dificultăţile care apar ca urmare a utilizării noţiunii de "cod".

[43] E. Véron, "Il est là, je le voit, il me parle", *Communication* nr. 38/1983, Seuil, Paris.

[44] De ex., *modurile*: spectacular, ficţionalizant, energetic, privat, documentar, argumentativ/persuasiv, estetic.

[45] Pe acest teren au început cercetările spre o omologare între *raţionalitatea argumentativă* (fenomen descriptibil la nivelul "suprafeţei discursive") şi *raţionalitatea narativă*

Orientarea sociodiscursivă preia în parte aceste concepte, dar se centrează şi mai mult pe conformaţiile active (de aici şi schimbarea de prefix!) ale comunicării şi, pentru a tipologiza infinitatea variabilelor *proceselor* de comunicare (ei preferă termenul de "circuit pragmatic"), ne invită la o distincţie între mai multe *locuri ale pertinenţei comunicaţionale*[46]:

- locuri ale condiţiilor de producţie (instanţele de producţie, practicile profesionale, tipuri de programare);
- locul de construcţie a discursului (iconic, vizual, lingvistic, vocal etc.);
- locul interpretării (instanţele de recepţie: *a*. scopuri şi publicuri idealizate, *b*. publicuri efective).

Ambele orientări folosesc ideea de *contract de comunicare* ca *loc de cadraj,* orientarea sociodiscursivă propunând o gradualitate[47] a cărei "infinitezimare" se realizează plecând de la principiile de *orientaţie comunicativă* ale contextului psiho-social. Astfel se stabileşte şi *obiectivul analizei de discurs*: reperarea caracteristicilor comportamentelor comunicaţionale ("cum se comunică") în funcţie de *condiţiile psiho-sociale* care le constrâng ("ce condiţii produc cutare comportamente *posibile*") potrivit unor *situaţii de schimb contractual*. Condiţiile sunt structurate în *contracte de comunicare*, iar pentru a le descrie trebuie construit un *corpus omogen de texte*. Aceasta are loc prin tatonarea empirică a unor constante, cum ar fi: produsul, marca, sloganul, autorul, semnătura, suportul de difuzare. Criteriile sunt: forma, sensul, mecanismele, condiţiile de producţie a textelor (contractele). Reţinem, acestea sunt *categorii metodologice*. Din nefericire, numeroşi autori confundă nivelul metodologic cu cel ontologic şi conferă o valoare paradigmatică, în toate domeniile de investigaţie ale teoriei comunicării, categoriei de contract de comunicare.

Cheia obţinerii unor astfel de corpusuri este obţinerea *condiţiilor de contrastivitate*. În acest fel strategia unui *proiect de vorbire* specific unui *subiect comunicant* poate fi pusă în evidenţă prin relevarea *diferenţelor* între acest text (de ex., un text de publicitate) şi un altul (de ex., un text necesar propagandei politice),

(obiectele, textele, formele sunt "lanţuri de funcţii narative", obiecte eterne al căror sens nu este determinat de condiţiile de producţie sau recepţie întrucât povestirile sunt "discursuri ideale" funcţionând ca "scrituri albe"- R. Barthes). În mare, acest program presupune o *semiotizare a teoriei argumentaţiei* (povestirile înlocuiesc argumente; secvenţe argumentative funcţionează ca povestire) şi o *pragmatizare a semioticii naratologice* (*triunghiul deictic persoană-timp-spaţiu* are efecte actoriale nu numai la nivelul "suprafeţei discursive", ci modifică însăşi semantica fundamentală care generează structura semio-narativă). Cf. H. Parret, *Sublimul cotidianului*, Meridiane, Bucureşti, 1996, p. 59-63; J.-M. Adam, F. Revaz, *Analiza povestirii*, Institutul European, 1999. Se poate chiar vorbi de o *abordare cognitivistă a naratologiei* (vezi G. P. Caprettini, *Semiologia povestirii*, Pontica, 2000).

[46] P. Charaudeau, *Le discours d'information médiatique*, Paris, Nathan, 1997.

[47] G. Lochard (*La communication télévisuelle*, A. Colin, Paris, 1999, p. 87) propune metafora unui "fagure" de contracte succesive. De ex., comunicarea televizuală este înscrisă într-un macrocontract - comunicarea mediatică.

constituit la fel de empiric. Condiţiile standard ale unui *contract de propagandă* sunt prinse într-un "fagure" mai general (*contractul de informare*) împreună cu *contractul de publicitate*, dar primul are ca specific participarea la un altul, numit *discursul electoralist*. Astfel, în momentul în care oraşul apare împânzit cu afişele electorale ale unui om de afaceri care vine şi participă la alegerile prezidenţiale - chit că în ochii opiniei publice este un anonim sau că până atunci nu a avut nici un rol serios în cadrul puterii - nu spunem că este un escroc, ci că proiectul său de vorbire publică "transgresează" *contractul politic* şi stabileşte un *contract de comunicare persuasivă*. Desigur, asta presupune *in-atenţia* sau *oboseala morală* a "opiniei publice"!

Conceptul de *cadru* este folosit pentru a *stabiliza nivelul de analiză*, care, altfel, s-ar deplasa către *niveluri subiacente incontrolabile* ale relaţiei de comunicare. De fapt, aici începe disputa cu o altă orientare, aceea care presupune că proprietăţile mai specifice ale relaţiei de comunicare trebuie analizate în zona strategiilor subconştientului (vezi mai departe obiecţiile lui U. Eco şi F. Jost).

c) Modele descriptive, imanentiste sau interpretativiste? Cadre comunicative şi grade de adecvare între identitate şi rolul comunicaţional

Analiştii de discurs (la modul general: observatorul extern - *persoana a III-a*) se întrec în a construi modele care să le faciliteze descrierea procedurilor prin care interlocutorii auto-observanţi îşi supraveghează reciproc procesele de *codificare - decodificare* şi cele de *schimbare de poziţii enunţiative*. Poate că ar trebui să încep cu o prezentare a modelului dialogic al lui M. Bahtin şi a celui prin care F. Jacques pretinde a fi realizat o "radicalizare a dialogismului intrinsec al limbajului". Din raţiuni pe care le-am expus în capitolul introductiv, voi aborda însă câteva modele care au izbândit mult mai mult din punct de vedere "tehnic" în aplicaţiile la care fac adesea referinţă în această carte - comunicarea socială, politică, televizuală etc. Mă simt însă obligat să remarc analiza filosofică pe care Vasile Tonoiu o face celor două modele ale "dialogizării interioare" a discursului[48].

Aşadar, în continuare va fi vorba despre acele modele în care "semnificaţia discursivă" este tratată ca o rezultantă a unei ***mize comunicative*** care impregnează dublul spaţiu (intern / extern) al ***cadrelor comunicative***. Aceste cadre sunt analizate pe două dimensiuni:

(1) o "dimensiune" *comunicaţional-lingvistică* ("material semnic" structurat potrivit unor principii de pertinenţă specifice);

(2) *situaţională* (unde se manifestă un "material psihosocial, martor al comportamentelor umane, care contribuie la a defini fiinţele în acelaşi timp ca *actori sociali* şi ca *subiect comunicant*" [49]).

---

[48] V. Tonoiu, *Omul dialogal*, Ed. Fundaţiei Culturale Române, Bucureşti, 1995.

[49] P. Charaudeau, "Des conditions de la «mise en scène» du langage", în A. Decrosse, *L'esprit de société*, Liège, Mardaga, 1993, p. 27-64. Termenul **comunicant** are o valoare adjectivală, ca în "vas comunicant" - ceva care face trecerea dintr-un loc în altul. Când scriem **comunicator**, îi asociem un *proiect de comunicare*, adică o responsabilitate şi o

Descrierea modului în care *mizele sociale* sunt puse în discursuri - pentru a deveni *mize comunicative* - presupune o teorie a discursului bazată pe *actul enunţiativ.* Prin însăşi desfăşurarea sa, acestea proiectează asupra lumii (*universul discursului*) o *grilă temporală.* În acest moment analiza se poate încâlci, dar să luăm doar două cazuri[50].

E. Benveniste, creatorul *pragmaticii enunţiative*, avertiza că avem aici nu o teorie a subiectului "înainte ca el să enunţe", ci o teorie a "instanţei de enunţare". De exemplu (vezi şi discuţia anterioară despre funcţia *deicticelor*), enunţul lui Petre "Îndată!" nu este niciodată deictic, pe când "Imediat, vineee băiatuu'!" poate fi deictic întrucât îl situează şi pe Petre şi pe clientul Ion (destinatarul) în acelaşi "interior" al universului de discurs produs prin enunţare. În primul caz avem o *istorie* (*povestirea*: ficţională sau "istorică") - grila temporală face ca timpurile gramaticale (tipic este perfectul simplu) să nu mai aibă decât funcţia de a marca raporturile dintre evenimente întrucât locutorul încearcă să dispară din propria vorbire. Doar în al doilea caz avem un *discurs* propriu-zis, adică, după Benveniste, "o enunţare ce presupune un locutor şi un auditor şi intenţia locutorului de a-l influenţa pe celălalt"[51].

H. Parret - care vrea să întemeieze un program al unei *pragmatici narative* din instrumentele socio(semio)-discursive - consideră însă că trebuie să ne propunem ceva mai mult decât Benveniste. Asta înseamnă a evita "dihotomia ancestrală care opune un *interior* (= regulile sistemului, limba, codul, competenţa) şi un *exterior* (= performanţa). Această împărţire este disimetrică şi segregativă: funcţia sa este de a declasa factorii activi în comunicare [...] Se uită în fapt că orice sistem este un artefact provizoriu construit prin abstracţie, restricţie şi idealizare pornind de la «viaţa» *interacţiunilor discursive*; şi se răstoarnă raportul, făcând ca şi cum interacţiunile nu ar fi decât *complementul* aleatoriu al unui corp de *virtualităţi preexistente* care au un caracter regulat şi sunt intangibile"[52].

Dacă privim cu atenţie precauţiunile prezentate de aceşti autori, observăm că se încearcă circumscrierea a două mari temeri:

---

capacitate ordonatoare strategică - chiar dacă semnificaţia care rezultă depăşeşte intenţionalitatea "subiectului care comunică". În acest context se poate face distincţia şi între: ***dicibil*** ("ceea ce poate fi spus"; este exprimabil prin limbaj) şi, cu toate că "uzajul limbii" nu prea permite, ***dizibil*** sau ***de zis***, "ceea ce se poate zice"; este autorizat prin convenanţe, morală sau de către o persoană). Vezi şi P. Charaudeau, *Grammaire du sens et de l'expression*, Paris, Hachette-Université, 1992.

[50] Pentru o vedere ceva mai detaliată, vezi cap. "Timpul în limbă", în O. Ducrot, J.-M. Schaeffer (eds.), *Noul dicţionar enciclopedic al ştiinţelor limbajului*, Babel, Bucureşti, 1996; J. Moeschler (ed.), *Le temps des événements. Pragmatique de la référence temporelle*, Paris, Ed. Kimé, 1998.

[51] Mai simplu, folosind soluţia sussuriană a distincţiei dintre *valoarea de referinţă* a semnului şi *semnificatul* (sensul) acestuia, semnul "îndată" îl valorizează pe Ion ca pe un… concept ("client" are ceva ce nu are "trecător pe stradă"), iar deicticul "Imediat!" îi conferă identitate în cadrul mulţimii clienţilor.

[52] A. Berrendonner, H. Parret (*eds.*), *L'interaction communicative*, Berne, Peter Lang, 1990, p. 10-13.

1) Apelul la conceptul de discurs presupune totuşi că actorii sociali sunt *deja* îmbarcaţi (cu un picior în actual, cu altul în virtual) într-un *schimb de semne*. Această temere este manifestată contra celor care ar reduce sociologia comunicării la o *teorie corelaţionistă* (împricinatul este P. Bourdieu*)*, în care *interacţiunea discursivă* este *supradeterminată* ("în ultimă instanţă"!) de statusul socio-profesional şi/sau de cel de dominat/dominant. Pot oare ieşi "dominaţii" din câmpul persuasiv al "discursului dominant"?

2) Statutul pragmaticii în ştiinţele comunicării este acela al unui *repertoriu de convenţii* în care autorii "practicilor semnice" se suportă între ei doar întrucât ***se*** elaborează în permanenţă câte un *scenario* la ale cărui regularităţi se pot "potrivi" strategic. Ne punem de acord în acest sens cu H. Parret când consideră că aici este vorba despre o "concepţie vulgară şi antiseptică inaugurată de Morris (1974) care face din pragmatică un simplu domeniu de fapte delimitat în mod nebulos: partea lingvisticii care, opunându-se sintacticii şi semanticii verifuncţio-nale, se ocupă, printre alte obiecte eteroclite, de actele ilocutorii, de argumentare, de strategiile conversaţionale, de calculul semnificaţiilor implicite etc."[53].

Aşadar, variantele mai noi ale analizei de discurs - îndeosebi orientarea socio-discursivistă - sunt mai precaute şi, aşa cum fac C. Chabrol şi P. Charaudeau, construiesc un model de analiză în care "subiectul care comunică" manifestă un dublu *status-rol*: pe de o parte, o *identitate psiho-sociologică,* pe de alta, un *rol comunicaţional.* De aici rezultă un *model descriptiv* al "punerii în scenă" a schimburilor de semne. Începem a-l prezenta făcând o primă distincţie faţă de alte două modele:

1) *Modelul imanentist* - legitimitatea de a comunica este predeterminată ("Iliescu vorbeşte ca un comunist") şi non-negociabilă ("Lasă! Ştiu eu că tot un comunist eşti") întrucât este desemnată subiectului potrivit poziţiei pe care o ocupă în *reţeaua practicilor sociale*.

2) *Modelul interpretativist* - credibilitatea interlocutorilor este în permanenţă revizuită în funcţie de capacitatea de a capitaliza o "autoritate discursivă" *de facto* (prin evidenţierea unei competenţe de a şti sau a face ceva).

Într-un *model descriptivist*, se presupune că legitimitatea subiectului comunicator nu vine din spaţiul extern, ci din *gradul de adecvare* care se stabileşte între *identitatea psiho-socială* a subiectului şi *comportamentul de agent competent* al unui *cadru al schimbului* de semne. Dar cum oare decidem că este vorba despre un anume "grad de adecvare"? Aici este punctul cel mai slab al acestui model[54], deoarece, prin conceptul de "grad de adecvare", se introduce tacit unui soi de "circulaţie externă" a înţelesului *comunicării-în-act*. Putem oare afirma că înseşi persoanele implicate presupun ideea unui "grad de adecvare"? Iată o întrebare care ne relevă ceea ce se cheamă *dificultate internă* a unui model explicativ. Prin

[53] *Op. cit*., p. 11.

[54] Trebuie să recunoaştem că unii analişti - vezi mai departe G. Lochard - teoretizează în mod explicit aceste "slăbiciuni"!

contrast cu modelul pragmaticii expresiviste, vom vedea că analiza discursivistă nu reuşeşte decât o "lectură fizionomică" a comunicării. Vom înţelege mai uşor această problemă printr-un soi de analogie cu una care apare în teoria probabilităţii.

Termenul "grad de adecvare" aparţine unei concepţii despre *probabilitate* care capătă o eficacitate retorică tocmai prin introducerea tacită a presupoziţiei unei *cauze constante* (metafora corespondentă este o urnă cu compoziţie constantă, "urna lui Bernoulli": o convenţie care fondează o clasă de echivalenţă între evenimente - "legea numerelor mari", "legea de distribuţie gaussiană"). Mecanismul de realizare psiho-cognitivă a acestei supoziţii se reflectă ca exerciţiu introspectiv prin care predicatul "probabilitate" este legat într-o *propoziţie a observatorului* care este capabil să judece[55] pe baza a ceea ce Keynes a numit "principiu al indiferenţei" (atunci când nu se cunosc alte amănunte, rezultatelor posibile li se atribuie probabilităţi egale). Cu siguranţă, avem aici o procedură necesară pentru a ajunge la o *concepţie informativă asupra semnificaţiei* "acelui ceva despre care conceptul este" (un obiect, o proprietate, o funcţie)[56], dar ea este valabilă doar în *contextele de pariu* (comunicarea este un pariu) în care rezultatele posibile sunt într-un *număr finit* (cum este cazul zarurilor lucrate la standarde înalte de simetrie). Pentru acest gen de mize se pot compara rezultatele care pot fi calculate *a priori* cu probabilităţile *a posteriori* (obţinute prin observarea comportamentelor jucătorilor). Se obţine, este adevărat, un *grad al încrederii raţionale* într-o propoziţie, dar este greu de crezut că, atunci când îşi încearcă norocul (adică încearcă să comunice în situaţii critice), persoanele obişnuite stabilesc de comun acord miza şi pariază în acelaşi fel.

Aşadar, în modelul descriptivist enunţurile şi semnele obţinute în vederea analizei sunt elemente ale imaginii noastre (ca observatori externi) care se referă la

[55] Întrucât ne va fi necesară şi în discuţia referitoare la intenţiile comunicaţionale (vezi Grice), este util să prezentăm de pe acum distincţia dintre propoziţie (*proposition*) - proba-bilitatea se referă la exemplificarea printr-o propoziţie (*an instance of proposition*) - şi afirmaţie *(statement*) - probabilitatea se referă la judecata exprimată de propoziţie. Aşa cum voi arăta prezentând analiza de discurs contrastivistă, "enunţul" ("textul") este concret şi depinde de context. De pildă, ceea ce apare scris pe hârtie sau este spus la televizor de către Popescu nu este propoziţia, ci enunţul. "Propoziţia" este abstractă şi nu depinde de context. Ea există (dacă există) numai în minte: când vrem să ne amintim ce a zis Popescu, ne amintim ideea, nu greşelile de exprimare. "Afirmaţia" este şi mai abstractă decât propoziţia, fiind o unitate de sens ce reprezintă *subiectul* unei propoziţii declarative. Analiza "afirmaţiei" nu se face cu ajutorul categoriilor gramaticale de subiect şi obiect - ca în cazul propoziţiei; noţiunile folosite sunt: *predicat* (stare sau acţiune) şi *argument* (entitatea la care se referă predicatul). Cf. A. Desrosières, *Histoire de la raison statistique*, Paris, La Découverte, 1993; T. Brody, *Fizică şi filosofie*, Bucureşti, Editura Tehnică, 1996, p.132-137; R.T. Bell, *Teoria şi practica traducerii*, Polirom, 2000, p. 122-127.

[56] Cf. J.-L. Petit, *L'action dans la philosophie analytique*, Paris, PUF, 1991, p. 595; A. Ogien, "Les propriétés sociologiques du concept", în B. Fradin, L. Quéré, J. Widmer (eds.), *L'enquête sur les catégories*, Paris, EHESS, 1994, p. 264-265; P. Engel, *Davidson et philosophie du langage*, PUF, Paris, 1994, p. 142-144.

o stare actuală a lumii reale în urma unui soi de "decret metateoretic" prin care stabilim o corespondenţă între un *principiu normativ* şi un *principiu descriptiv*. Să analizăm presupoziţiile introduse de aceste principii.

2. Principii normative şi principii descriptive. Un model de analiză normativă: J. Habermas şi teoria acţiunii comunicaţionale

a) Un ***principiu normativ*** rezolvă o *problemă fundaţională:* aceea de a şti pe ce bază umplem lacuna dintre "ceea ce este ţinut ca adevărat" şi "ceea ce este adevărat". El implică o concepţie *normativă* a adevărului: acesta este ceva care *merită efortul* de a fi căutat sau asertat. O clarificare ne apare făcând un foarte scurt apel la *teoria acţiunii comunicaţionale*.

După J. Habermas[57], acest "succes ilocuţionar" (performativ) al adevărului este semnificativ pentru acţiune (ea devine, astfel, o "acţiune comunicaţională") în măsura în care auditorul poate observa în practicile semnice ale cuiva semne vizibile ale 1) unei pretenţii de adecvare între "conţinut" şi lume, 2) ofertei permanente - în cursul actului de comunicare - a unor cauţiuni, 3) asumării unor obligaţii privind cele ce se vor întâmpla după interacţiune.

Se formează, în acest fel, un "potenţial de relaţii eficace pentru coordonare", a cărui textură poate fi analizată în funcţie de a) autoritatea derivată din validitatea socială a normelor (interiorizată de comunicatori), b) potenţialul de sancţiune contingent, c) existenţa unei *valori* ("forţe") în actele de limbaj care le conferă un merit în ochii persoanei a II-a (Tu) şi a III-a (El sau "eu însumi ca agent al reflexivităţii ulterioare").

Un model *normativ* - cum este cel habermasian - insistă pe variabila (c). Ea este prezentată ca o "variabilă independentă" - aceasta însemnând că (a) şi (b) sunt făcute să depindă de reconstrucţia - într-o privire critică - la *persoana a III-a*[58].

---

[57] J. Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel* I, Paris, Fayard, 1987, p. 245 -253 şi 302-345. Lucrarea cu acest titlu a lui J. Habermas este monumentală nu numai "la figurat", dar şi "la propriu". Din păcate, nu atât cele peste 1000 de pagini îi fac pe majoritatea specialiştilor în "ştiinţele comunicării" să nu o citească. Cu această ocazie o voi prezenta în ipostaza de model de analiză - întrucât consider că tocmai această "defecţiune" de înţelegere a poziţiei epistemice a lui Habermas îi face pe unii să o eticheteze ca teorie ideologică şi voluntaristă.

[58] În lucrările sale mai recente (*Erlauterungen zur Diskursethik*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1991), Habermas numeşte cele trei poziţii minimale ale unei interacţiuni comunicaţionale în felul următor: Ego, Alter, Neuter - cel care deocamdată nu ia parte, dar a cărui privire este aceea a unui reprezentant al universalităţii. Ca ***Ego***, sunt purtătorul sentimentelor de *ruşine* şi *vinovăţie*. Ca ***Alter*** (Tu), mă simt *vexat* sau *ofensat*, adică manifest atitudini "la persoana a II-a" faţă de atingerile neplăcute din partea celorlalţi. Prin *indignare* şi *dispreţ*, reacţionăm din perspectiva cuiva care este prezent, dar care nu ia parte într-un mod imediat la infracţiunea pe care o a treia persoană o aduce unei norme recunoscute de comunitate. Habermas revendică o pragmatică universal-

Şi mai simplu, metoda "teoriei acţiunii comunicaţionale" ne recomandă a căuta *criteriile de acceptabilitate* ale comportării cuiva în *contestaţiile virtuale* pe care el le poate stârni. Iată chiar argumentaţia lui Habermas.

"Prin analogie cu ipotezele fundamentale ale semanticii adevărului, vreau să arăt cum comprehensiunea unei expresii poate avea loc pe baza cunoaşterii condiţiilor sub care expresia poate fi acceptată de un auditor. *Noi înţelegem un act de vorbire dacă ştim ce îl face să fie acceptabil.* Din punctul de vedere al locutorului, condiţiile de acceptabilitate sunt identice succesului lor ilocuţionar. Acceptabilitatea nu este definită în sensul obiectivist rezultat din perspectiva unui observator, ci plecând de la atitudinea performativă a celui care ia parte la comunicare. Se poate spune despre un act de vorbire că este «acceptabil» dacă îndeplineşte condiţiile necesare pentru ca un auditor să poată lua poziţie, prin «da» sau «nu», în raport cu pretenţiile pe care le ridică locutorul"[59].

Iată şi un exemplu: cererea unui participant la un seminar de a i se aduce un pahar cu apă poate fi contestată:

- în *funcţie de adevăr*: prin apropiere nu există nici o sursă de apă, deci el nu poate emite pretenţia că "conţinutul propoziţional" este valid (nu poate fi satisfăcut);
- în *funcţie de justeţe*: poziţia sa socială şi/sau meritele ştiinţifice nu-i conferă dreptul să-i trateze pe ceilalţi ca pe nişte angajaţi;
- în *funcţie de sinceritate*: cel care a făcut cererea nu are de fapt nevoie de ea şi nu face altceva decât să-şi bată joc.

Pe această bază, se poate face distincţia între trei configuraţii[60] ale acţiunii comunicaţionale (care se distinge astfel de "acţiunea strategică"):

1) conversaţia = împărtăşirea - în numele adevărului - a unor constatări privind lumea obiectivă;

2) comunicarea normativă = stabilirea - în numele unor principii de justeţe definite anterior scopurilor şi situaţiilor concrete - a unor norme valabile pentru lumea socială;

3) acţiunea dramaturgică = expresia *pretenţiei de autenticitate* prin invocarea unei imagini de sine care este articulată cu o lume intersubiectivă[61].

---

formală, iată astfel o explicație pentru faptul că el folosește acest termen ciudat (***Neuter***) pentru a se referi la comunitate.

[59] J. Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel* I, Paris, Fayard, 1987, p. 307.

[60] Habermas preia această clasificare de la K. Buhler: pretenția la *adevăr* (lumea obiectivă), la *justețe* (lumea socială), la *veracitate* (lumea subiectivă).

[61] Pe această bază, Habermas se distanțează atât de *concepția funcționalistă-empirică* (pretenția de a avea o imagine de sine nu este decât o formă mai subtilă prin care se prezintă - pe scena orgoliului - sentimentele de obligație care, ele însele, vor fi fost în *prealabil interiorizate* sub amenințatea unor sancțiuni), cât și de *neo-cognitivism* (interesul reciproc pentru respectarea normelor provine dintr-un *interes originar pentru respectul de sine* sau din frica primară de o sancțiune interioară care ar duce la pierderea *stimei de sine*).

În linii mari, pragmatica universal-formală a lui Habermas poate fi încadrată într-un program expresivist, deoarece concepe societatea ca pe un context de viaţă cu o *structură semnificativă.* Acest concept vrea să spună că "observabilele" cercetării sunt *contexte de enunţare* şi *structuri simbolice* generate potrivit unor *reguli abstracte subiacente* (de aici catalogarea de "universal-formal").

Acest soi de subiectivism nu este însă un *convenţionalism,* deoarece reconstrucţia teoretică a regulilor generatoare cu eficienţă operatorie în social se face în baza unor categorii susceptibile de a fi împrumutate din expresiile publice pe care "subiecţii generatori" le fac cu privire la propria lor înţelegere. Reconstrucţiile noastre ipotetice nu corespund însă unor "structuri ale realităţii obiective", ci unor structuri inerente "cunoaşterii implicite" a unor subiecţi care pot pretinde că prin enunţul lor se manifestă *judecăţi-în-act* (obiective, expresive, normative).

Habermas introduce conceptul de sens pentru a face distincţia dintre acţiune (*action*) şi comportament (*behavior*). Atunci când descriem mişcarea unui corp uman, putem atribui termenul "comportare", dar categoria de "responsabilitate" nu are aici o utilizare de genul aceleia pe care o facem atunci când referinţa este un subiect capabil de limbaj şi cunoaştere intenţională. În mod precis, în acest ultim caz ar trebui să folosim termenul "comportament intenţional". Acesta este reglat prin norme şi se orientează în funcţie de reguli: "Regulile şi normele nu intervin ca evenimente; ele sunt în vigoare în virtutea semnificaţiei *intersubiectiv* recunoscute. Normele au un *conţinut semantic*, altfel spus au un sens, care, de fiecare dată când un subiect capabil de a le înţelege se conformează cu ele, se schimbă în funcţie de raţiunea sau mobilul comportamentului, şi, în acest caz, noi vorbim de acţiune" (subl. ns., N.P.)[62].

Habermas face apoi distincţia: *comportament cu regularitate* - *comportament normativ.* În primul caz observăm şi facem generalizări inductive asupra unei serialităţi pe un *interval de timp*, adică o *conformitate factuală* la o normă; abia în al doilea caz avem o acţiune care are o regularitate cu înţeles (sens) propriu şi pretinde a avea validitate. Să specificăm distincţia asupra a două "enunţuri de observaţie":

(1) Văd musca lovindu-se de pereţii sticlei în care este închisă.

(2) Îl văd pe Ion întorcându-se la muncă.

În primul enunţ (este evidentă aici celebra metaforă a lui Wittgenstein), "văd" vizează un eveniment susceptibil a fi perceput ca un comportament. În cazul (2) este vorba de o comprehensiune a unei acţiuni. Această "comprehensiune" se sprijină tot pe observarea unor evenimente: scrâşnetul porţii, individul care intră, dar aceste caracteristici observate sunt *interpretabile* prin referinţă la un *context de acţiune*. Acest context se compune din norme sociale care reglează, de exemplu, timpul de lucru. Să nu ne lăsăm însă înşelaţi: Ion se poate preface sau nu-şi dă seama ce face. Habermas consideră că poate preîntâmpina o astfel de obiecţie operaţionalizând regulile subiacente care disting diverse tipuri de activităţi. În celebra sa *Teorie a acţiunii comunicaţionale*, el pleacă de la o amplă critică a lui

[62] J. Habermas*, Sociologie & théorie du langage*, Paris, A. Colin, 1995, p. 9.

Weber şi Parsons. Nu avem nevoie aici să discutăm temeiurile acestei reevaluări. Ne interesează doar extragerea părţilor avantajoase metodologic - dacă aplicăm categoria de *acţiune comunicaţională* - precum şi limitele care provin din faptul că Habermas nu a procedat la o cercetare empirică a *contextului de acţiune.* Iată o sinteză a definiţiilor sale:

- *Activitatea raţională în funcţie de scop* este fie o activitate instrumentală, fie un comportament fondat pe o alegere raţională, fie o combinaţie a acestora.
- *Activitatea instrumentală* (AI) se supune unor reguli tehnice care presupun o *cunoaştere empirică* implicând pronosticuri (adevărate sau false) asupra evenimentelor observabile.
- *Comportamentul strategic fondat pe alegeri raţionale* (CS) se bazează pe strategii susţinute într-o *cunoaştere analitică.* Strategiile comportă deducţii (corecte sau false) care pleacă de la reguli de preferinţă (sisteme de valori) şi maxime decizionale.
- *Activitatea comunicaţională (*AC) care devine operaţională cu ajutorul mijloacelor simbolice; ea se supune unor norme cu valoare de obligaţie (definesc aşteptări comportamentale reciproce). Conţinutul semantic al normelor sociale se obiectivează în expresii simbolice accesibile practicilor comunicaţionale prin mijloacele limbajului ordinar.
- Deosebirea dintre (AI + CS) şi AC: eficacitatea regulilor tehnice şi strategice depinde de validitatea propoziţiilor empiric adevărate sau analitic corecte; validitatea normelor sociale este garantată printr-o recunoaştere intersubiectivă fondată pe un consens asupra valorilor. Astfel avem sancţiuni diferite: AI şi CS de "tip incompetent" se condamnă *per se* la eşec ("pedeapsa" este un element structural al eşecului în faţa realităţii). În cazul AC, "comportamentul deviant" provoacă sancţiuni reglate de o manieră externă, adică prin convenţie.
- CS poate fi înţeles ca un caz limită al AC.

Atitudini fundamentale	**Lumi**		
	obiectivă	**socială**	**subiectivă**
1. Obiectivante	Raport cognitiv-instrumental	Raport cognitiv - strategic	Auto-comprehen-siune obiectivistă
2. Conform cu normele	Raport moral estetic cu mediul non-obiectivat (ex., o filosofie a naturii, subculturile)	Relaţie obligatorie	Auto-comprehen-siune sancţionantă -supra-eu -vinovăţie -reacţii de apărare
3. Expresive	Nu pot fi raţionalizate	Auto-punere în scenă; activitate dramaturgică	Auto-comprehensiu-ne senzitiv-sponta-nă: expresii afective, emoţii libidinale, stiluri, artă

Să ne oprim asupra ultimei afirmaţii. Acest caz survine îndată ce limbajul "lumii vieţii trăite" încetează de a funcţiona ca mijloc de a asigura consensul, iar fiecare actor acţionează de unul singur (de pildă, după principiul minimizării pierderilor şi maximizării câştigurilor sau nerespectând definiţia actului comunicaţional). Problema care se ridică aici este pertinentă deoarece dezacordurile pe care le vom examina în cercetarea noastră sunt atât (1) discordii între indivizii observaţi în relaţiile lor singulare (dispute personale sub imboldul pasiunilor sau intereselor private), cât şi (2) conflicte colective şi lupte politice (de natură ideologică, datorită suboptimalităţii economice, din cauza disfuncţiilor tehnice etc.). Modelul lui Habermas este însă insuficient metodologic, deoarece ţesătura de interese pe care o vom decupa pentru analiză este realizată prin confruntarea unor principii de judecată incomensurabile şi incompatibile (probe materiale, tehnice sau morale, simbolice, care ţin de opinia comună sau "expertă", cu valabilitate locală sau globală etc.).

b) Din perspectiva modelelor axate pe un ***principiu descriptiv***, adevărul este analizabil ca proprietate semantică a frazelor, în sensul că ele se găsesc *de facto* a fi adevărate. Modelele descriptive nu se pronunţă asupra originii, formării sau modului în care conceptele sunt achiziţionate: ele sunt posedate de orice persoană normală care ştie să gândească şi să vorbească suficient de bine pentru "a se găsi" într-un context al schimburilor sociale.

Dar dacă nu facem o abordare a istoriei "adevărului comunicării", cum oare am putea să analizăm relaţia dintre cele două tipuri de subiecţi ai limbajului care constituie ţesătura comunicării: 1) *partenerii interlocutori* care acţionează ca fiinţe sociale având intenţii (subiectul comunicant + subiectul interpretant); 2) *protagoniştii intra-locutori* - acele "fiinţe de vorbire" a căror responsabilitate este întinsă doar asupra actelor lor enunţiative (enunţător - destinatar). U. Eco dădea un interesant exemplu care relevă încurcături de acest gen: înaintea unei conferinţe de presă, Ronald Reagan ar fi încercat microfonul ciocănindu-l uşor cu degetul şi spunând "Declar război URSS".

Aşa cum am arătat, evaluarea unor asemenea responsabilităţi presupune o *abordare contrastivă* a constrângerilor contractuale care reglează relaţia dintre sensul unui text şi configuraţia sa. *Corpus*-urile textuale sunt convenţionale căci îşi constituie *condiţiile de contrastivitate* prin reperarea empirică a caracteristicilor *condiţiilor tipice* în care se spune (din perspectiva analistului!) că există un *grad de adecvare* între *identitatea psiho-socială* a subiectului şi *comportamentul de agent competent* al unui *cadru al schimbului.* Dar, aşa cum ne-am mai întrebat anterior: putem oare afirma că înseşi persoanele implicate presupun ideea unui "grad de adecvare"? Mai clar, această "idee" ar trebui să se găsească implicit chiar în practicile persoanelor obişnuite, nu doar în tehnicile formalizate ale "analiştilor de discurs". Care sunt condiţiile psiho-sociale tipice care constrâng subiecţii să aibă o orientare comunicaţională - adică să urmărească un anume "grad de adecvare"?

Sunt oare aceste tipuri de dispozitive de raţionalizare prezente în conştiinţa noastră atunci când suntem simpli actori ai unei interacţiuni discursive?[63].

În opinia mea, relativul succes al "analizei discursive a comunicării" induce un *efect de hipermetodă* care face ca "domeniul de obiecte" să se confunde cu însăşi *ideea de comunicare*. În concluzie, analiza de discurs nu poate indica o unitate de cercetare pertinentă în sensul discutat în capitolul anterior.

Înainte de a dezvolta această problemă, să prezentăm principalele merite ale acestui soi de analiză de discurs.

3. Un mod de a practica analiza de discurs. Trei niveluri de analiză (situaţionalul, comunicaţionalul, discursivul). Contractul de comunicare; constituirea unui *corpus* pentru analiza contrastivă

a) Niveluri de analiză şi principii ale semiotizării contractuale a lumii

Orice model pragmatic al comunicării trebuie să postuleze că pentru a se realiza o semiotizare a lumii este necesar un dublu proces: o *transformare* a unei "lumi de semnificat" într-o "lume semnificată" şi o *tranzacţie* care face ca "stările infinitezimale" ale *semiosis*-ului să apară sub forma unui "obiect de schimb". Să vedem cum se pune mai tehnic acest postulat în cazul celor care aleg ca unitate de cercetare pertinentă conceptul de discurs. Voi expune câteva dintre problemele ridicate de tehnicile de analiză de discurs - în varianta "Şcolii franceze".

După P. Charaudeau, pentru ca noţiunea de *grad de adecvare* să nu fie o construcţie abstractă, o "pură inter-intenţionalitate dezlegată de circumstanţele comunicării", analiza trebuie să se facă printr-un model articulat pe trei niveluri: situaţional, comunicaţional şi discursiv[64].

La nivelul situaţional (a nu se confunda cu *context de comunicare*[65]) se analizează constrângerile dinspre spaţiul extern:

1) Finalitatea limbajelor folosite - "Noi (sau: «Ei») suntem aici ca să zicem sau să facem: *ce*?".
2) Identitatea partenerilor - "Cine vorbeşte şi cui?".
3) Domeniul de cunoaştere - "Despre ce vorbesc?".

---

[63] Ipoteza pe care o voi susține este aceea că *secvențe metareflexive* de acest gen sunt introduse prin impliciturile retorice ale diferitelor cadre de comunicare. Pentru o exemplificare a acestei ipoteze, vezi discuția despre *imaginarul comunicațional* încarnat în genul televizual *talk-show*.

[64] P. Charaudeau, "Une analyse sémiolinguistique du discours", *Langages*, 117/1995, Ed. Larousse, Paris.

[65] Mediul textual al unui cuvânt sau secvențe de semne (cuvinte). "Contextul" este *intern* actului de limbaj și este întotdeauna configurat într-un anumit mod (text verbal, imagine, grafism etc.), pe când "situația" este *externă* actului de limbaj și îi constituie "condițiile de realizare". Trebuie făcută distincția între contextul lingvistic (mediul verbal al unui cuvânt) și contextul discursiv (actele de limbaj care s-au produs deja în societate și intervin pentru producția/înțelegerea unui text). Vezi și P. Charaudeau, *Grammaire du sens et de l'expression*, Paris, Hachette-Université, 1992, p. 637.

4) Dispozitivul material - "În ce cadru fizic şi timp?".

Aşadar, pentru a constitui un *corpus de texte* necesar aplicării *tehnicii contrastive*, putem să ţinem cont de următoarele caracteristici ale spaţiilor de schimb:

1. *fizice*: ***a)*** ale *partenerilor*: sunt prezenţi fizic sau nu; câţi sunt; cum sunt dispuşi etc.; ***b)*** ale *canalului de transmisie*: oral sau grafic; direct sau indirect (telefon, televizor); ***c)*** *cod semiologic* utilizat (gestual, grafism, imagine, semnal etc.);
2. *identitare:* ***a)*** *sociale* (vârstă, sex, rasă, clasă,...); ***b)*** *socio-profesionale* (medic, scriitor, agent de publicitate, angajat / neangajat, om politic,...); ***c)*** *psihologice* (neliniştit, nervos, calm, rece, spontan, amabil, agresiv, naiv,...); ***d)*** *relaţionale* (partenerii intră în contact pentru prima oară; se cunosc; sunt sau nu în raporturi de familiaritate etc.);
3. *contractuale*: ***a)*** *schimb* (interlocutiv: conversaţie, dialog cotidian) / *non-schimb* (monolocutiv: conferinţă); ***b)*** *ritualuri de abordare* (condiţii de intrare în contact: salutări, "politeţuri", cerere de scuze, deschiderea şedinţei, titluri de ziare, slogane, prefeţe, avertismente, "introduceri",...); ***c)*** *roluri comunicaţionale* (aşteptările cu privire la practica de limbaj a celuilalt: să întrebe, să explice, să dea sfaturi, să anime conversaţia, să împartă dreptul celorlalţi de a vorbi etc.).

La nivelul "comunicaţionalului" se pot observa modalităţile în care subiecţii comunicanţi sau interpretanţi pun şi îşi pun întrebări ca: "Sunt acolo pentru a o zice cum?", "Ce roluri joacă pentru a-şi justifica dreptul la vorbire?", "Ce identitate este pusă în scenă pentru a-şi permite să trateze tema X?".

Nivelul discursiv constituie locul de intervenţie al subiectului vorbitor pentru a satisface condiţiile necesare realizării unui ansamblu de "acte de discurs", adică un "text"[66]:

1) legitimitatea (*principiul alterităţii*: realizarea unui contract de schimb presupune o reciprocitate non-simetrică); credibilitatea (*principiul de pertinenţă*: a putea recunoaşte universurile de referinţă care sunt obiectul tranzacţiei[67]);

---

[66] Textul este rezultatul unui act de comunicare şi este "fabricat"din materialul lingvistic şi din discurs, dar nu se confundă cu acestea: un *tip de text* (ştiinţific, publicitar, informativ, didactic etc.) rezultă din mai multe moduri de organizare a discursului şi presupune mai multe categorii ale limbii. De ex., anunţul de ofertă de muncă "Firmă import-export angajăm secretară, maximum 30 de ani, cu experienţă în orientarea clienţilor în problemele legislaţiei româneşti, limbi străine" presupune atât un mod de organizare descriptiv, cât şi unul narativ, fiind clar ce poveşti (istorii) trebuie să se fi întâmplat pentru a avea o asemenea experienţă. Aşadar, textul depinde direct de contractul de comunicare şi de proiectul de vorbire al subiectului comunicant.

[67] Problema este desigur mult mai complicată decât apare din simplul înţeles al acestor cuvinte. Vezi mai departe diferenţele de abordare la P. Grice, D. Sperber, J. Searle.

2) captaţia (*principiul de influenţă* + reglarea reciprocă = "orientaţia comunicaţională": subiecţii trebuie să producă semne în aşa fel încât să-şi "atingă" partenerii la nivel ideatic, emoţional sau acţional);
3) reglarea reciprocă (*principiul dispoziţional*: dacă finalitatea intenţională descrisă la punctul 2 nu este înscrisă în *dispozitivul socio-semnic* în aşa fel încât partenerii să poată reacţiona - conştient sau inconştient - la o influenţă printr-o contra-influenţă, atunci schimbul se poate termina prin ruptura de comunicare sau chiar prin afrontare fizică[68]).

b) Modalizarea enunţiativă

Situaţia de comunicare este exterioară limbajului şi nu trebuie să fie confundată cu ***modul de organizare enunţiativă*** care este "intern" folosirii sale.

Dacă pentru analiza *situaţiei de comunicare* s-a folosit termenul *parteneri* (aceştia sunt "fiinţe sociale"), pentru *actele enunţiative* (aspectul "intern") îl avem pe cel de *protagonişti* (ei sunt "fiinţe ale discursului").

De asemenea, este necesară distincţia între:

- ***modalizare*** (nu epuizează fenomenul de enunţare, dar este pivotul acesteia întrucât este o *categorie a limbii* care regrupează procedeele strict lingvistice prin care se exprimă *explicit* punctul de vedere *locutiv* al unui locutor faţă de *altul* şi *el însuşi* faţă de *lume* şi în legătură cu ceea ce *tocmai zice*) şi
- ***modul de organizare*** (este o *categorie discursivă*, analiza organizării enunţiative a discursului permiţând relevarea modului în care subiecţii acţionează asupra *punerii în scenă* a *actelor* de comunicare).

În ceea ce priveşte *modalizarea*, tehnicile de analiză, deşi capătă numeroase turnuri, tind să adopte un punct de vedere pragmatic care oscilează între influenţele filosofiei analitice şi teoria lui E. Benveniste. Enunţarea nu este deci "…un al doilea timp în constituirea actului de limbaj, care ar veni să se adauge enunţului pentru a-l îmbrăca. «Înainte de enunţare, limba este posibilitatea limbii» (Benveniste), iar discursul se construieşte prin intermediul Enunţării"[69].

Specificarea conceptuală (spre deosebire de formalismul tradiţiei gramaticale a analizei de discurs [70]) a actelor enunţiative de bază se poate face prin trei *tipuri de acte locutive* care apoi pot fi specificate (sub-categorii) ca *modalităţi enunţiative*:

1) Acte locutive:

a) acte alocutive: locutorul implică interlocutorul în actul său de enunţare şi îi impune conţinutul propunerii sale ("Îţi ordon să pleci", "Aviz populaţiei!",

[68] O situaţie delicată este descrisă de J. Searle (vezi mai departe în text).
[69] *Grammaire du sens*, p. 572.
[70] În *Construcţia simbolică a câmpului electoral* (1998) am prezentat o analiză a fenomenului de *discursivizare a opiniei publice* în care aplicam o metodologie provenită din preceptele "ªcolii de la Paris" (Greimas, Landovski).

"Veniţi aici!", "Ce a zis Popescu?"); în cazul "Trebuie să plec" interlocutorul este doar precizat, dar nu este implicat;

b) acte elocutive: locutorul situează propunerile în raport cu el însuşi şi îşi relevă poziţia ("Trebuie să plec", "Cred că nu are dreptate", "Eu, subsemnatul X, accept...", "Puneţi-l, măi, să tacă!");

c) acte delocutive: a lăsa să se impună propunerea ca de la sine, locutorii par a fi absenţi, iar locutorul poate să-şi păstreze dreptul la vorbire ("Mai mult ca sigur că nu-i o chestie simplă", "E posibil să vină"); locutorul rămâne responsabil, dar construieşte o configuraţie comunicaţională prin care se prezintă ca şi cum "nu ar fi cazul".

2) Modalităţi enunţiative:

Fiecare dintre cele trei acte locutive pot avea mai multe *modalităţi*.

a) Modalităţile alocutive precizează raportul între interlocutori şi maniera în care sunt implicaţi*:* injocţiunea (interlocutorul nu are alternativă posibilă: "Afară!", "Linişte!", "Pe cai!"); interogarea (cererea de a zice: "Nu-i aşa că…?", "Văd că nu te prinzi despre ce-ţi vorbesc…!"); autorizarea; avertismentul; interpelarea (identificarea "raportului de cunoaştere": "Heei, tu!", "Domnule!", "Băi Ghiţă!"; raportul social: "Hai, şefu'!", "Taxi!", "Tovarăşe!"; raportul afectiv: "Noroc, bătrâne!"); judecarea ("Te felicit!", "Sunteţi blamabil pentru tăcerea faţă de X!"); sugestia ("Vă sfătuiesc să…!", "Eu, în locul tău…"); propunerea ("Vă ofer un loc în Parlament!!!"); cererea ("Te implor!").

b) Modalităţile elocutive precizează raportul cu propriile propuneri: constatarea ("Văd-văd!"); cunoaşterea/ignorarea/mirarea; opinia (convingere, supoziţie, certitudine slabă/medie/forte, presentiment); aprecierea (etică - bine/rău, estetică - frumos/urât, hedonică - fericit/nefericit, pragmatică - util/degeaba); obligaţia; posibilitatea ("Sunt, sunt capabil de…!"); promisiunea; acordul; accepţia (vezi problema acceptaţiei colective); declaraţia (mărturie, revelaţie, afirmaţie, confirmare); voinţa (intimă: "Doresc să…!"); invocativă: "Facă-se să…!"; autoritară: "Exigenţa (pretenţia) mea este să…!").

c) *Modalităţile delocutive* precizează maniera în care există propunerile ca atare şi se impun interlocutorilor: aserţiunea (enunţarea este un soi de mărturisire a unei valori de adevăr: evidenţă, probabilitate); "discursul raportat" (mărturiseşte despre maniera în care s-a impus discursul precedent produs de către altcineva: citare, integrare a discursului original, narativizare, evocare, aluzie prin punere în ghilimele).

Pentru o exemplificare mai detaliată, să folosim o "digitalizare" de acest soi pentru elocutivul *opinie*. Ipoteza pe care o avansez în acest sens este acea că "a avea o opinie" înseamnă a face o *predicaţie* (a atribui cuiva - prin discursul meu la *persoana a III-a* - o dorinţă, o credinţă, o intenţie) care nu poate apărea decât în *fraze de acţiune* (D. Davidson) care presupun distincţia dintre un *eveniment* (1) şi o *stare de fapt* (2). Prin această atribuire producem însă un nou eveniment în raport cu care *evenimentul de opinie* descris este transformat într-un *fapt*.

Aşadar, cele două elemente constitutive ale *opiniei* înţelese ca *frază de acţiune* sunt :

1. *evenimentul*[71] care face publică *starea mentală* prin care locutorul presupune un fapt (sau o informaţie) căruia, astfel, i se precizează (explicitează) poziţia în ansamblul *universului de discurs;*
2. *interlocutorul* care nu este implicat şi este *martorul* opiniei locutorului.

O "opinie" poate fi specificată, mai departe, prin două *atitudini de credinţă:*

a) *convingerea* (locutorul vrea să spună că există o îndoială, dar tocmai pentru aceasta el aduce o susţinere problemei în cauză: "Am convingerea intimă că va reuşi");
b) *supoziţia* (atitudine întinsă pe un continuum de la *certitudinea forte* la *presentiment*: "Îmi imaginez că după toate astea nu prea mai are chef să-i voteze pe...", "Cred că voi veni la vot, dar nu sunt prea sigur", "Nu cred că vor îndrăzni să promită «marea cu sarea»", "Tare mai simt că se va produce ceva neaşteptat!").

În fine, se poate continua astfel: opinia are *configuraţii enunţiative explicite* ("Mă îndoiesc că în asemenea condiţii votul mai are vreun sens") şi *implicite* (tonul, gestica).

c) Modul de organizare enunţiativă a unui discurs

Funcţiile acestui mod sunt:

- stabilirea raportului de influenţă între interlocutori (e implicat într-o acţiune sau e doar un raport de interinfluenţă (de ex., poate să pună întrebări sau doar să răspundă la o întrebare - ca în cazul interpelării sau injoncţiunii);
- revelarea punctului de vedere al locutorilor;
- a aduce mărturii despre vorbirea altor părţi.

O construcţie enunţiativă se efectuează prin două ***proceduri***. În acest sens, analistul de discurs ar trebui să facă observaţii asupra:

1) *procedurilor de ordin lingvistic:* ***a)*** *poziţia* subiectului în actul de enunţare: *raport de forţă* (interpelare, injoncţiune, autorizaţie, avertisment, judecată, sugestie, propunere) sau *raport de cerere* (întrebare, precizare); ***b)*** *modul de cunoaştere* (constatare, cunoaştere/ignoranţă); ***c)*** *modul de evaluare* (opinie, apreciere); ***d)*** *modul motivării* (obligaţie, posibilitate, voinţă); ***e)*** *modul de angajament* (promisiune, acceptare/refuz, acord/dezacord, declaraţie); ***f)*** *modul de*

[71] Prin faptul că folosesc acest termen mă îndepărtez desigur de o relatare fidelă a modelului descriptiv al analizei de discurs. Scopul de aici este de a arăta că există şi acte mentale prin care indivizii nu numai că "se găsesc pe sine" că au o opinie (bună de relatat cuiva), dar îşi formează opinii asupra unor fenomene pe care nu le-au mai întâlnit (sau pentru care nu observă nici o miză) - cazul cel mai curios este acela când îşi formează o opinie despre faptul că au (îşi formează) o opinie.

decizie (proclamaţie); ***g)*** *modul de relaţionare* cu persoana a III-a (aserţiune, discurs raportat).

2) *procedurilor discursive*: ***a)*** organizarea discursului prin *puneri în descripţie* are trei componente (numire, localizare, calificare) care creează diferite *efecte*: de *cunoaştere* (imaginea pe care şi-o fabrică cel care face relatarea: savant, expert, tehnician, simplu posesor al probei etc.); de *realitate/ficţiune*; de *confidenţă*; de *gen discursiv* etc.; ***b)*** *punere în naraţiune*: moduri de a implica destinatarul (lector, telespectator etc.) prin crearea unor tipuri speciale de organizare a enunţurilor (*universuri diegetice*) în care acesta să-şi poată ancora secvenţele argumentative[72]; moduri de *intervenţie*, *status*-urile şi *punctele de vedere* ale naratorului etc.; ***c)*** *puneri în argumentare*: poziţii ale subiectului care argumentează, tipuri de *valori argumentative* etc.

Putem să stopăm aici această exemplificare a modului în care se poate construi (introducând printr-un soi de "circulaţie exterioară" propria noastră concepţie metafizică despre "contrastivitate"!) un corpus al analizei de discurs în aşa fel încât indicii care caracterizează fiecare text să poată să furnizeze diferite tipuri de inferenţe contrastive:

1) *inferenţe externe* (acelaşi contract în contexte diferite): de ex., "procedura românească" de punere în naraţiune a emoţiilor politice în dezbaterile politice televizuale *versus "*procedura americană" (unu-i Marius Tucă, altu-i Larry King?); publicitatea în anii '50 *versus* anii '90.

2) *inferenţe interne* (contractul contrastat în funcţie de "suporturi" sau de entitatea reprezentată): reprezentarea corupţiei la *talk show* / în partea tehnică a discursului juridic; femeia / bărbatul în publicitate.

3) *inferenţe virtuale*: de ex., în funcţie de un "text sacru".

4. Comunicarea ca discurs (aşa cum apare prin convenţiile "analizei de discurs")

După ce ne-am făcut o idee despre cum pot avea loc - în concepţia analiştilor de discurs - acele "puneri în priză" ale partenerilor care-i determină să joace rolul de *Subiect incitator* în *Discurs,* să ne întrebăm din nou ce este un "discurs"?

Să deschidem cutia Pandorei cu mâinile altuia şi să ne mulţumim cu o definiţie circulară dată de H. Parret atunci când susţine că a lua în serios pragmatica şi discursul înseamnă a spune că *referinţa* sa este "ansamblul schemelor virtuale de acţiune, compus nu din simboluri obiectivabile, ci din proceduri de toate ordinele, care îşi găsesc scopul şi raţiunea de a fi în procesul global de interacţiune şi se actualizează în discursul operaţiunilor comunicative concrete"[73]. În mod asemănător definea M. Foucault: "Discursul trebuie tratat nu ca

[72] O astfel de "lume posibilă" (termenul de *univers diegetic* este preluat din retorica antică şi introdus în critica filmului de către E. Souriau) se produce în *reality-show*.
[73] H. Parret, *idem*, p.12.

un ansamblu de semne (de elemente semnificante trimiţând la conţinuturi sau la reprezentări), ci ca practici care formează în mod sistematic obiectele despre care ele vorbesc"[74].

Conform primei definiţii, orice subiect (agent, actor, persoană) care are *poziţia virtuală de incitator* în discurs este dotat cu o *privire evaluatoare*[75] care re-leagă şi/sau constituie "subiecţii interlocutanţi". Asemănător la Foucault: subiectul "enunţurilor de discurs" trebuie conceput ca un "loc determinat şi vid care poate fi umplut în mod efectiv de către diferiţi indivizi"[76]. Dacă se constituie o punte magică şi două-trei astfel de priviri se întâlnesc, atunci analiştii de discurs spun că are loc o *interacţiune discursivă*. Să vedem care sunt avantajele şi defectele acestei conceptualizări.

Explicarea unui ***act comunicaţional*** prin acest concept permite *descrierea* sa într-un mod operaţional, ca un *dublu contract*:

- un ***contract situaţional***: convenţiile care leagă partenerii de o *finalitate comună,* aceea de a zice ceva ("Suntem aici pentru a vorbi despre ceva");
- un ***contract comunicaţional***: convenţiile care constrâng partenerii la un minimum de *continuitate a rolurilor* comunicaţionale şi *procedurilor* de a schimba semne ("Suntem aici pentru a vorbi cumva").

Cum de "suntem aici" şi "de ce merită efortul să comunicăm", iată două întrebări care în acest model nu se pun. Aceasta nu falsifică modelul, dar ne obligă să căutăm un altul care poate explica mai multe tipuri de fapte. În Partea a II-a vom vedea două tipuri de soluţii de comportament non-expresiv - cazul *indivizilor psiho-cognitivi* şi cazul *diferendului* - care permit o analiză mai complexă doar dacă folosim conceptul de *regim de angajament*. Vom înţelege mai bine această exigenţă epistemică dacă ne referim la *condiţiile de posibilitate ale respectării contractualităţii*.

În acest loc vom analiza doar un exemplu al lui Habermas, care, în privinţa ideii de contract, este ceva mai prudent: "Acel «Sus mâinile!» al spărgătorului de bancă ne arată în mod brutal cum condiţiile validităţii normative au fost înlocuite cu condiţiile de sancţiune".

Cu alte cuvinte, pentru a putea vorbi de *context de comunicare* trebuie să vorbim mai întâi despre un anume gen de *contexte normative*, acelea care, oricât de

---

[74] M. Foucault, *Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969, p. 66-67.

[75] P. Charaudeau, *op. cit*., p. 52. Trebuie să relevăm cu această ocazie insuficienţa metafizică a conceptualizărilor din pragmatica lingvistică. În "Fiinţa şi Neantul", Sartre, scrie: "Altul este, prin principiu, cel care mă priveşte", dar - pe urmele lui Stendhal care zicea că "privirea evaluatoare" a celuilalt ne transformă în lucru, în "insectă" - adaugă: "Propriu-zis vorbind, nu numai că eu mă simt a-mi pierde libertatea pentru a deveni un lucru, dar ea este undeva acolo, ca un atribut dat, în afara libertăţii mele trăite, unei fiinţe (a mea) aşa cum sunt eu luat de către altul. Eu sesizez privirea altuia chiar în sânul actului meu, ca solidificare şi alienare a propriilor mele posibilităţi".

[76] *Archéologie du savoir*, p. 125.

slabe ar fi, "sunt suficiente unui locutor ca să se autorizeze să construiască în jurul său o aşteptare de comportament pe care auditorul să poată, dacă este cazul, să o critice". Doar în aceste condiţii există şanse ca interlocutorii să renunţe la *poziţia de putere* şi să intre într-un *discurs argumentativ*, adică să renunţe la *lupta deschisă* şi/sau la *negocierile deschis strategice* (a recunoaşte în mod deschis că folosirea limbajului este un mijloc în vederea dobândirii de putere şi că nu se angajează în discuţii referitoare la legitimitatea unei astfel de poziţii). Nu de puţine ori, chiar atunci când limbajul este folosit în scopuri manifest strategice, este nevoie ca *efectele perlocutorii* (casierul să scoată banii) obţinute prin *acte ilocutorii* (enunţul "sus mâinile!" care *se explicitează pe sine că este un dublu contract*) să fie completate de o înţelegere indirectă pentru ca să devină evidente tipurile de *continuitate a rolurilor comunicaţionale*: trebuie, de exemplu, tras un foc de armă pentru ca adversarul să ia în serios ameninţarea[77]. Aşadar, banditul nostru are nevoie de această "înţelegere indirectă" pentru ca în a doua etapă a atacului, atunci când are nevoie de linişte şi pace, să poată să utilizeze limbajul în mod non strategic. Printr-o astfel de retorică bandităească, el provoacă "destinatarilor" impresia că de fapt vrea să-i convingă cu ajutorul argumentelor.

Reamintesc că exemplul acesta este folosit de Habermas pentru argumentarea celebrei sale teze: *La toate nivelurile practicii comunicaţionale din lumea vieţii trăite se recunoaşte cel puţin de o manieră tacită că orice* ***comunicare strategic disimulată*** *este dependentă în mod parazitar de practica comunicaţională care-şi datorează forţa sa de legătură socială unei invocări implicite a* ***pretenţiilor de validitate*** *receptabile într-un* ***discurs argumentativ comun*** *(întrucât este prezent în orice formă de reflecţie a comunicării umane)*[78].

Noţiunile de "convenţie", "contract" nu trebuie să se confunde cu "norma". Cea din urmă se referă la "rolurile ideale" ale "schimbului de semne" şi este rezervată descrierii "comportamentului discursiv", pe când constrângerile unui "contract" apelează doar un comportament, fără a impune unul. Această "chemare" este mai mult o *promisiune* şi o *propunere de libertate* adresată celuilalt, aceea că i se *oferă un cadru* în care să poată să arate că se conformează sau nu unor constrângeri care ar deriva în timpul şi în urma procesării efective a relaţiei de comunicare. Genul discursiv nu este un soi de "ordin" care ar presupune *semnarea unui contract* cu obligaţia de a plăti despăgubiri - dacă nu se respectă o normă. Se indică doar posibilitatea participării la un ***proiect de influenţă***.

---

[77] J. Habermas, *La pensée postmétaphysique*, Paris, Armand Colin, 1993, p. 133-135.

[78] Trebuie totuși să luăm în calcul și obiecția majoră pe care Apel o aduce în acest loc lui Habermas: prin această teză nu este atestată normalitatea factuală - în lumea vieții trăite - a uzajului de limbaj care să nu aibă în mod secret un caracter secret, ci doar că, prin reconstrucții teoretice care pleacă de la observații asupra acestei vieți de toate zilele, putem să dovedim că și în aceste "zone non transcendentale" este recunoscut primatul normativ al formării non-strategice a consensului. Cf. K.O. Apel, "La fondation pragmatico-transcendentale de l'entente communicationnelle illimitée", în H. Parret (ed.), *La communauté en paroles*, Mardaga, 1993, p.15-33.

Nu intrăm aici în controversa legată de definirea *tipului* şi *genului discursiv*. Observăm doar că este dificil de a trasa o frontieră netă între clasificările care au ca pivot *situaţia de comunicare* şi cele care ţin de *modul de organizare enunţiativă*. "Discursul de vulgarizare", de pildă, împrumută caracteristicile funcţiei sociale (a avea sens în *memoria simbolică* a unor vaste categorii de populaţie în scopul unei economii a efortului cognitiv), dar este indisociabil de anumite moduri lingvistice. Concluziile care provin din analiza acestor încastrări sunt extrem de controversate. Amintesc doar că unii spun că *tipul discursiv* "televizual" ar oferi mai puţină libertate interpretativă ca tipul "presă scrisă"; apoi, *discursul neo-televiziunii* ar fi mai liber şi implicant decât cel al *paleo-televiziunii*. Aşa cum voi încerca să argumentez ceva mai departe, există şi opinii care afirmă că lucrurile stau tocmai invers, televiziunea de azi fiind mai manipulativă - prin iluzia reflexivităţii.

Pentru a face observaţii asupra acestor constrângeri, *analiştii de discurs* se folosesc apoi de contrastele între *genurile discursive*. Putem construi *corpus*-uri textuale pentru a face analiza contrastivă a unor categorii ca: "discurs polemic", "discurs conflictual", "didactic", "prescriptiv", "informativ", "politic", "feminist", "comunist", "religios".

Iată în final schiţa modului în care se poate obţine un corpus pentru analiza contrastivă[79] a *principiului de influenţă* din "tipul" comunicare mediatică - "sub-tipul" neo-televiziune- "genul" *talk-show*. Aşa cum am văzut, el este un principiu constitutiv al unui *proiect comunicaţional* şi poate fi analizat la nivelul discursiv prin *superpoziţa contrastivă* a două contracte:

1) un *contract de informaţie* (că se va face o altă selecţie a faptelor decât aceea pe care o face "concurenţa"[80]);

2) un *contract de captaţie*:

- exhibarea (prin retorica recursului la mărturii, specialişti, documente, probe "pe viu" - *live*) unui *principiu al seriozităţii*[81] pe baza căruia se stabileşte un *contract de credibilitate*;
- un *principiu al plăcerii* care să dramatizeze schimbul de semne în aşa fel încât universul de credinţe asamblate prin discursul dat să corespundă *imaginarului comunităţii culturale:* a) imaginarul "esenţialist" - cel care prezintă un soi de aviditate de "a şti" care este "esenţa" fiinţei sociale (sondajele şi personificările în genul "Românii sunt indignaţi de corupţia clasei politice"); b) imaginarul "originalului" (aviditatea de a cunoaşte cauze prime şi responsabili absoluţi ai

[79] Cf. P. Charaudeau (sous la direction de), *La télévision. Les débats culturels "Apostrophes"*, Paris, Didier-Erudition, 1992.

[80] Informaţia este o "diferenţă care produce diferenţe", credea G. Bateson.

[81] Principiul seriozităţii presupune că o dată cu informaţia este adusă şi proba. De aceea o analiză mai completă a acestui principiu poate avea loc doar pe baza modelului pragmaticii expresiviste: contrastarea între probă şi informaţie presupune introducerea conceptului de ***emoţie informativă.*** Vezi Partea a II-a.

relelor); c) imaginarul "combatantului" (justiţiarismul unor renumiţi jurnalişti sau animatori de *talk-show*-uri).

Pentru a face observaţii asupra slăbiciunilor acestei modalităţi de analiză de discurs, să revenim la problema introdusă de Habermas: după participarea la exhibiţionismul atâtor principii de seriozitate şi plăcere, cum oare "analistul naiv" (o persoană prinsă într-un cadru discursiv oarecare) mai are timpul sau dorinţa să "realizeze" cele două aşteptări contrafactuale (un fel de "hai să o luăm de la început!") prin care îşi disimulează lui însuşi că genul discursiv pe care tocmai l-a "consumat" era doar o ipoteză[82]?

Aşa cum am văzut deja, replica adepţilor acestui model de analiză de discurs este că printr-un contract de comunicare trebuie să înţelegem doar un soi de *scenario*[83] în care protagoniştii comunicării ("fiinţele discursului") au o "marjă de manevră" (în cadrul "punerii în scenă") prin care îşi construiesc *strategii discursive*.

Dar această specificare ne indică şi limitele modelului structural-descriptivist. El poate să descrie doar nişte actori care au învăţat "formula", aceea a *co-percepţiei codului*. Preluând o terminologie din U. Eco, am putea zice că nu au decât "să se caute": *comunicatorul model* pe *destinatarul model*, şi invers; ambii încearcă să dezvolte mesajul - desigur incomplet - făcând inferenţe plecând de la un cod, cod care el însuşi dă de lucru unui al treilea actor model - *specialiştii în ştiinţele comunicării* care cercetează cum ar trebui modificat mesajul codificat în aşa fel încât să poată fi regăsit în pofida "bruiajului" "canalului" sau parametrilor necunoscuţi ai "situaţiei de comunicare". Astăzi aceştia din urmă, să le zicem *mediatori model*, par a fi o grupare socială cu "parte întreagă", de aceea ne este mai greu să observăm că treaba pe care ei o fac - aceea de a transforma însuşi codul într-un mesaj codificat (altfel cum am putea să ne dăm seama că avem acelaşi cod şi unii, şi ceilalţi?) - este un fapt paradoxal întrucât acest *metacod* este, la rândul său, un mesaj codificat. Acest proces induce o regresiune la infinit, deoarece presupune ca destinatarii să retrimită un mesaj codificat prin care să anunţe că au reţinut codul[84].

---

[82] Precizez din nou că prezint aici un model descriptiv. Pentru a vedea aceleași probleme din perspectiva unui principiu normativ, putem să apelăm iarăși presupozițiile teoriei acțiunii comunicaționale: "rolurile ideale" trebuie să fie văzute ca o "anticipare formală a unei conversații idealizate" care garantează că va fi posibil, oricând, și un "ultim" *acord contrafactual*. Această "așteptare contrafactuală" a lui Habermas presupune că subiecții relației de comunicare vor mereu să fie tratați ca subiecți care, în orice situație, vor putea să zică - printr-un da sau nu - *de ce* s-au "purtat așa și nu altfel". Adică, fiecare trebuie să se aștepte că *Altul*: 1) se supune în mod conștient normelor cărora tocmai se supune; 2) nu se supune decât unor norme care îi par justificate. Cf. J. Habermas*, Sociologie & théorie du langage*, Paris, Armand Colin, 1995, p. 120.

[83] P. Charaudeau, *La télévision*..., p. 30.

[84] În realitate, așa cum este cazul comunicării televizuale, acest fapt este posibil. De pildă, sociologii care fac studii de audiență sunt un soi de intermediar care retransmit

C. Dispozitive pentru încarnarea dreptului la vorbire

Analiza epistemologică a comunicării presupune un efort anti-psihologist. Cum am putea oare să discutăm despre principiile relaţiilor generale de comunicare fără a trece direct la un cadru construit de *identitatea psiho-socială* şi de *comportamentul de agent competent*? Am văzut că ideea de contract de comunicare presupune o competenţă metareflexivă a comunicatorilor. Având, mai mult sau mai puţin explicit, un bagaj de instrumente de control, ei cred - şi uneori chiar izbutesc - că pot relua ori revizui schimbul de semne prin acord comun. Ce se "revizuieşte" oare prin acţiunea de comunicare?

Presupunem că orice comunicare stârneşte neînţelegeri, evaziuni sau confuzii. Atunci am putea să o definim ca pe un ansamblu de ipoteze, aserţiuni, declaraţii sau promisiuni oferite unui *interpret virtual* ale cărui "sinceităţi receptoare" pot fi exprimate prin comportamente care menţin măcar *faţada* cadrului comunicaţional. Dar nu sunt oare şi acestea tot caracteristici empirice ale unor psihologii individuale? Cazul descris de Habermas introduce apoi problema obligaţiei de a comunica printr-un *acord normativ iniţial*. Atât banditul, cât şi depunătorii din incinta băncii ajung la acest acord din "raţiuni psihologice". Apoi, cum am putea să descriem aceste "relaţii generale" între actele de comunicare, dat fiind că nu putem defini *a priori* ce este aceea o *comunicare reuşită*? Dacă în "practica de comunicare" trebuie să ne pregătim să ne confruntăm în mod necesar cu imprevizibilul - cam aşa sună *teoria raţionalităţii limitate*[85] - atunci nu cumva "modelul" comunicării este tocmai *comunicarea nereuşită*?

S-ar putea încerca o astfel de discuţie într-o perspectivă pragmatică? Paradoxul poate veni din faptul că o analiză pragmatică trebuie să se îngrijească de problemele de *efectivitate* a comunicării. Ce înseamnă însă a construi în mod "efectiv" slăbiciunile comunicării? Ce am putea să facem ca să "calculăm" în mod efectiv o "nereuşită"?

Să ne plasăm în poziţia unui *observator exterior*: în acest caz pot spune, într-o manieră probabilistică, că receptorul manifestă o reacţie comportamentală sau verbală sinceră. Aceasta presupune să cunosc din antecedente: a) în ce măsură el bănuie emiţătorul că este "un strateg" şi b) contextul istoric în care a interiorizat "indici etici" şi "ritualuri de abordare", cum ar fi procedurile de "protejare a feţei" (E. Goffman) - care pot fi înţelese ca un simptom al competenţei de a manifesta deschis că ar fi (încă) utilă o *interacţiune recurentă*. Este oare în stare o critică bazată pe competenţele reflexive ale bunul *simţ comun* să clarifice teoretic această problemă? P. Grice pare a zice da, bazându-se pe mecanica "implicaturilor conver-

profesioniştilor din mass-media o confirmare (prin indicii de audienţă) că "mesajul a masat bine" - ca să ne exprimăm printr-un clişeu la modă de la McLuhan încoace.

[85] J. Elster numește acest caz cu termenul de raționalitate "lărgită": raționalitatea noastră este limitată nu pentru că întâlnește ceva pe care nu-l poate depăși (în sensul unui automat care ar dispune de, să zicem, o memorie limitată), ci pentru că trebuie întotdeauna să-și prepare o confruntare cu niște slăbiciuni "ideale". O discuție mai detaliată, în P. Livet, *La communauté virtuelle*, Paris, Ed. de l'Eclat, 1994, p. 32-34.

saţionale", adică pe un soi de *Leviathan* în care - o dată ce maşinăria este pusă în funcţie - "la fiecare stadiu manevrele conversaţionale posibile ar fi în fapt respinse ca fiind inadecvate unui punct de vedere conversaţional". Sper ca exemplele pe care le voi da din diferite cercetări privind comunicarea televizuală (Bazin, Eco, Boullier, Jost, Esquenazi, Lochard) să arate că viclenia acestui *Leviathan* consistă tocmai în a-ţi induce un punct de vedere reflexiv de natură virtuală.

1. Construcţia negociată a unui model ideal al "nereuşitei comunicării"

Să începem cu modul în care E. Roulet[86] introduce conceptul de negociere în teoria comunicării lingvistice: orice negociere îşi are sursa într-o *problemă* care dă loc unei iniţiative a locutorului; această iniţiativă cheamă o reacţie - favorabilă sau defavorabilă - a interlocutorului; dacă este favorabilă, locutorul poate închide negocierea exprimându-şi, la rândul său, acordul; în caz de reacţie defavorabilă, negocierea se continuă până ce între interlocutori se stabileşte un dublu acord.

Obiecţiile "analiştilor sociodiscursivi" (P. Charaudeau, Cl. Chabrol, G. Lochard, J. Cl. Soulages) consistă în a evidenţia faptul că existenţa unei *probleme în sine* poate să declanşeze diverse tipuri de *comportamente discursive*. De pildă, în cazul unui ordin nu se ajunge în mod necesar la o negociere. Să zicem că vreau să cumpăr o ciocolată pe care o socotesc prea scumpă. Aceasta este problema în sine (că o vreau şi că este prea scumpă), dar s-ar putea ca altceva să declanşeze iniţiativa de negociere, anume că *Eu* îşi imaginează (chit că are sau nu dreptate) că *Altul* nu va fi în mod *a priori* de acord cu această dorinţă. Vânzătoarea, dacă are deja în mod virtual această dorinţă, poate să accepte de la bun început oferta mea. Apare însă problema legăturii dintre cele două contracte (situaţional - comunicaţional). Să presupunem că şi eu, şi vânzătoarea ştim că folosirea limbajului ca mijloc de negociere este doar o transgresare discretă a condiţiilor de sinceritate, adică o "acţiune manifest strategică". De exemplu, bazându-mă pe faptul că drăguţa vânzătoare crede că folosesc limbajul în vederea unei înţelegeri cu privire la preţ, îmi pregătesc posibilitatea de a face o "punte" între cele două contracte într-un alt loc, cum ar fi strada sau un salon de dans - caz în care am nevoie de o înţelegere anterioară indirectă pentru ca rolul meu comunicaţional din cel de-al doilea moment să fie luat în serios. Apoi, nu este necesar un dublu acord, deoarece vânzătoarea poate opri negocierea trimiţându-mă la plimbare fără a milita pentru acel "schimb de semnificaţii" care realizează o interacţiune comunicaţională completă.

Aşadar, Roulet încearcă să fondeze un model al comunicării discursive de tip *conversaţionalist*: schimbul de semne se desfăşoară în jurul unor posibile comportamente de răspuns la o cerere emisă explicit sau implicit de un subiect care are prima iniţiativă. Această poziţie i se pare însă lui Charaudeau prea restrictivă pentru a putea fonda un model al discursului televizual, deoarece:

[86] E. Roulet, *L'articulation du discours en français contemporain*, Berne, Peter Lang, 1985, p. 15.

1) negocierea este doar un caz particular al schimbului de semne - acela în care interlocutorul este *a priori* în dezacord, ceea ce nu este o universalitate;

2) una este să postulezi că motivaţia cuiva de a comunica este o dorinţă care poate să fie satisfăcută (măcar imaginar) printr-un răspuns (ca un pur comportament de comunicare, şi nu ca un "conţinut"), alta este să postulezi că orice act de comunicare este, prin definiţie, o cerere şi deci "schimbul de semnificaţii" este o negociere.

Aşadar, "sociodiscursiviştii" consideră că, pentru ca *postularea negocierii* să fie fondatoare într-un model structural, acest schimb trebuie să fie gândit ca un *pur raport interactiv* între *dorinţă / împlinire*, considerate ca o *procedură* a unei "mecanici a comportamentelor de comunicare *independente de conţinuturi*". În acest fel ei se apropie de E. Goffman[87] - care, pe consideraţii etologice, a examinat modul în care *teritorialitatea* devine element fondator al *fenomenului de schimb de semne*. Dar, întrucât au promis să insiste pe conformaţiile efective ale comunicării, ei nu pot să lase neobservat că Goffman pune *a priori* o ameninţare egală între interlocutori. Cu alte cuvinte, Goffman nu prea ar ţine cont de faptul că societatea este ierarhizată, că există diferenţe de *status*. Mai pe scurt, cum puterile nu sunt egale, nici ameninţările nu sunt egale - şi asta merge până într-acolo că unele dispar.

Astfel se previne în mod abil retorcaţia: ameninţarea există întotdeauna, aici-pe-undeva, iar societăţile distribuie, în mod ierarhic şi regulat, raporturile ameninţare / protecţie. Un model structural permite manierismul ştiinţific, astfel "sociodiscursiviştii" ajung să combine:

1) o distincţie teoretică între: a) un model socio-comunicativ susceptibil să descrie componentele mecanismului schimbului de semne (în care *principiul cooperării* - regulile şi maximele conversaţionale enunţate de Grice - este un principiu general care fondează dreptul la vorbire şi nu se rezumă la regulile operatorii care acţionează ca norme locale ce regizează reuşita actului de comunicare) şi b) o teorie a genurilor discursive (construită în jurul noţiunii de contract) cu:

2) o schimbare a ordinii discursului ştiinţific: Goffman ar fi pus o problemă antropologică, iar nu una "psiho-socio-lingvistică" (în franceză, *langagière*, în sensul de "limbaj"). Aceasta din urmă îşi propune să trateze "subiectul vorbitor", iar nu "societatea"[88].

---

[87] Goffman presupune că fiecare dintre noi - având o "reprezentare a sinelui" - ne constituim, în termeni de imagine, un "teritoriu" care ar fi prea bine păstrat dacă în societate ar exista doar tăcere. Dar oamenii cam vorbesc, ruperea "echilibrului tăcut" rupe echilibrul interacţional, se impietează teritoriul altuia (observăm supoziţiile etologiste), iar acesta trebuie să se apere. În fine, unii dintre noi reuşim - uneori - să fim ceva mai înţelepţi şi să aplicăm o *precauţiune*, adică o *procedură pură:* "protejându-l pe altul, mă protejez pe mine". [a]i, astfel, societatea se dotează cu comportamente de abordare ritualizată a celuilalt. Cf. E. Goffman, *The Presentation of Self in Everyday Life*, Penguin Books, Harmondsworth, 1969.

[88] *Op. cit*., p. 45.

Astfel fiind pus punctul de plecare al ipotezelor, în modelul descriptivist se revine la o paradigmă lingvistică şi apare susţinerea că postulatul fondator al unei analize socio-discursive a comunicării ar trebui să fie ***dreptul la vorbire***.

Justificarea introducerii acestui postulat pleacă de la observaţia unei reacţii posibile pe care o putem avea faţă de cineva care încearcă să ne adreseze ceva, aceea de a ne nega propriul "rol de interlocutori". Acest comportament neagă însă - prin însăşi mişcarea de autonegare ("eul" meu) - şi existenţa locutorului, căci dacă nu există un Tu, nu există nici un Eu ("eul" celuilalt). În acest punct se poate observa şi mai clar diferenţierea faţă de Goffman: "Noi vom zice că, luând la cunoştinţă de dublul fapt că pentru a comunica este nevoie de un altul (Eu nu exist decât prin intermediul lui Tu, şi reciproc) şi văzând că nu se poate stăpâni în mod total acest altul, subiectul vorbitor consideră că a vorbi este a asuma un risc: acela al incomprehensiunii sau al negării"[89].

Mai clar, atunci când comunicăm, nu celălalt este ameninţarea, ci însuşi actul de comunicare! Când simţim că suntem ameninţaţi de "Celălalt" (în sensul că nu putem să ştim din start că suntem recunoscuţi ca parteneri ai unui schimb de semne), apelăm la indicii relaţionali cu care suntem dotaţi în calitatea de membri ai societăţii. Aceştia funcţionează ca semne de recunoaştere *a priori*: "indicii etici", măştile sociale (codurile de politeţe), ritualurile de abordare etc., contribuie la a ne legitima şi justifica (a ne "construi social") în anumite *roluri* de interlocutori. Ce ne mai rămâne însă să facem dacă ameninţarea vine dinspre însăşi procedura de comunicare? Nu ne este oare ameninţat însuşi "dreptul la vorbire"? Soluţia lui Charaudeau este de a înzestra "statusul fiinţei comunicatoare" cu o capacitate de a se lupta - sub ameninţarea de a fi descalificat - în aşa fel încât orice alt interlocutor să poată să atribuie o pertinenţă în privinţa sa prin simplul fapt că îl consideră rataşat la un "domeniu de cunoaştere".

Mai simplu, de frică să nu se facă despre noi reflecţii de genul *El ştie / nu ştie despre ce vorbeşte*, ne străduim să arătăm că semnele şi aserţiunile noastre (mincinoase sau nu, nu contează) sunt *acroşate la un domeniu al cunoaşterii* în legătură cu care putem să fim judecaţi. Şi mai simplu: nu se pune problema de a dovedi că credinţele noastre pot fi polarizate, de o fiinţă actuală sau virtuală, ca adevărate / false, bune / rele etc. Totul se joacă pentru a arăta că suntem *demni de a fi ascultaţi*. Iar aceasta implică a-i stârni celuilalt credinţa că există, în ceea ce spun sau fac, un *discurs informativ*. Să mergem mai departe şi să aplicăm această investigaţie teoretică asupra "contractului de comunicare televizuală".

2. Narcisismul meta-televizual

a) Dispozitive ale auto-referenţializării discursurilor informative

Analize ale strategiilor mediatice de impunere "cvasi-organică" a relaţiilor de comunicare se pot face din perspectiva concepţiei lui M. Foucault despre

[89] *Op. cit*., p. 47.

dispozitivul de comunicare. Foucault îi dădea o aură peiorativă. În cele ce urmează preiau tezele sale pentru a vedea în ce fel se poate spune că macro-dispozitivul mediatic încurajează expresia diferenţelor individuale şi pune la dispoziţie resurse pentru construcţia unor proiecte personale.

"Dispozitiv" - iată un concept ce pare să mai fi preluat ceva din voga unui alt "concept-cauciuc", acela de *reprezentare.* Nu există încă o formalizare teoretică, dar putem spune că este un concept hibrid care ne permite o "lectură transversală" a principiilor normative şi a *instalaţiilor* care fac să existe reţele între tehnic şi simbolic, între logica uzajului şi poziţia ideologică. Cum oare se vor fi înscris în marile dispozitive de comunicare de azi noile exigenţe ale practicilor subiective? Mă refer la exigenţa *dreptului de vorbire* despre care am vorbit anterior şi la *principiul de individuare* - autonomia şi realizarea de sine care după unii sociologi specifică "societatea individualistă de masă" (M. Maffesoli). Se poate afirma oare că noile dispozitive de comunicare - neo-televiziunea, internetul, multimedia - condamnă individul la realizarea obsesivă a unor proiecte de libertate şi creativitate? Analiza modului în care este fabricat un dispozitiv de normalizare a acestui soi de condamnare necesită o minimă abordare a mecanismelor de auto-referenţializare a discursurilor.

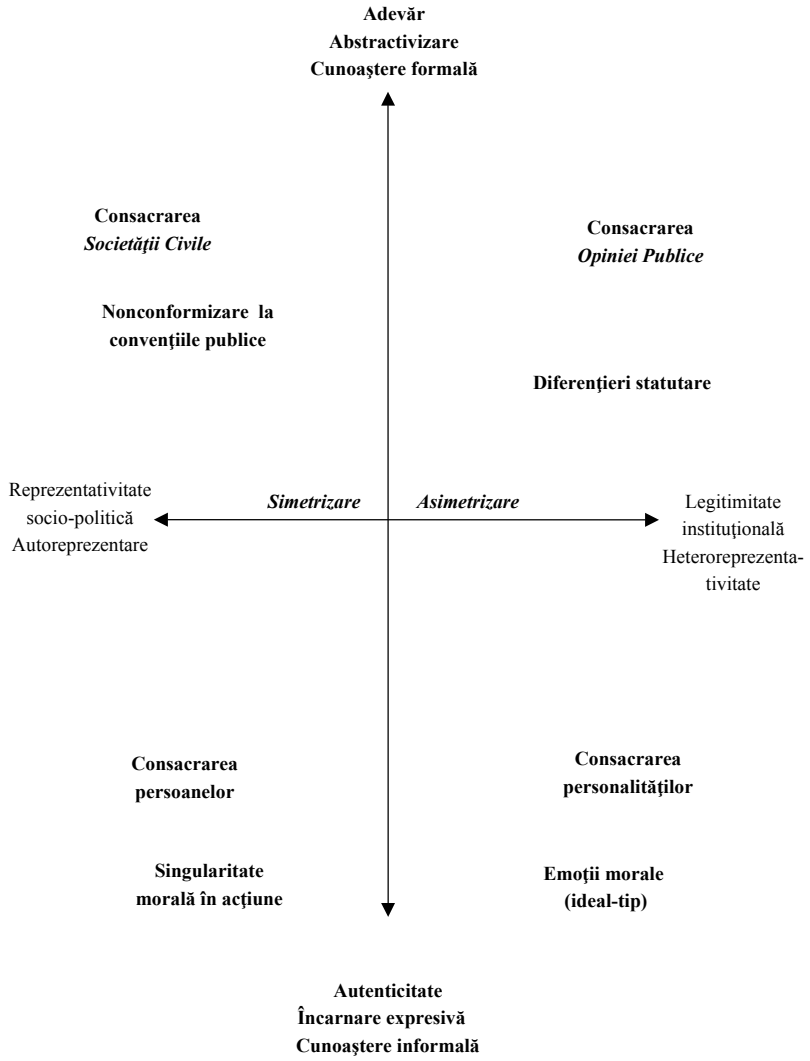
Dinspre orientarea semio-discursivistă, J. P. Esquenazi[90], de exemplu, distinge între *partea informativă* a unui discurs (programele televizuale stabilesc "relaţii de informare" între parteneri cu privire la un "obiect reprezentat") şi *partea indicativă* (discursul se raportează la el însuşi, arătând cum funcţionează). "Dezbaterile" despre propriile greşeli şi autoparodierile care sunt azi la mare modă ("PRO TV te ascultă tot ce vezi" este un exemplu) sunt formate prin care discursul televizual se pune pe sine însuşi ca "obiect reprezentat".

Din perspectiva modelului contractualist, G. Lochard[91] a analizat acest proces de auto-referenţializare a discursului informativ (dispozitivele mediatice tind să se erijeze în referent ultim) în termenii unei sociologii a imaginarului profesioniştilor din mass-media.

Astfel, prin normele interne acestui câmp profesional, "formatelor mediatice" le este subliniată în mod ostentativ compoziţia discursivă pentru a apărea doar ca nişte contracte de comunicare supuse ratificării: cotidianeitatea spectatorială nu mai apare ca un loc de prelevare a unor "indici" necesari construcţiei sensului produsului mediatic, ci ca loc de elaborare de "consemne" între parteneri - unul (jurnalistul) fiind doar *mandatar al funcţiei proiective* a celuilalt (telespectatorul). De pildă, genul "depeşă" trebuie să se autoindice ca ideal fondator al activităţii jurnalistice ("transmisia de cunoaştere"; re-echilibrarea

[90] *Le pouvoir d'un média: TF1 et son discours*, Paris, L'Harmattan, 1996, p. 30.

[91] "Genres rédactionnels et appréhension de l'événement médiatique. Vers un déclin des «modes configurants»?", în *Réseaux*, Paris, CNET, 76/1996. Schema următoare este elaborată pornind de la un model de lucru al grupului de cercetare CNRS - Paris/Univ. Paris III - tema generală: *Espace(s) public européen(s), constructions identitaires et dispositifs télévisuels*. Îi mulţumesc lui Guy Lochard pentru observaţiile aduse unor interpretări din acest text.


Adevăr
Abstractivizare
Cunoaştere formală
Consacrarea
Societăţii Civile
Nonconformizare la
convenţiile publice
Consacrarea
Opiniei Publice
Diferenţieri statutare
Reprezentativitate
socio-politică
Autoreprezentare
Simetrizare
Asimetrizare
Legitimitate
instituţională
Heteroreprezenta-
tivitate
Consacrarea
persoanelor
Singularitate
morală în acţiune
Consacrarea
personalităţilor
Emoţii morale
(ideal-tip)
Autenticitate
Încarnare expresivă
Cunoaştere informală

cunoaşterii în favoarea unui destinatar bântuit de o "cerere enciclopedică"). Reformulând această idee în termenii teoriei pertinenţei, acest format cognitiv are şanse cu atât mai mari de a declanşa o emoţie informativă cu cât se autoprezintă ca o pură tranzacţie: un raportor delegat se bate pentru o colectivitate pentru a cuceri nişte "date factuale" necesare "binelui public". Tot aşa, auto-referenţializarea genului "reportaj" mizează pe iluzia telespectatorilor că posedă regulile jocului care re-echilibrează credibilitatea. Lochard susţine că inducerea acestui imaginar se traduce prin accentuarea "efectelor de autentificare": descripţii bizare ale locurilor, producţia de mărturii, incidente de filmare trucate etc. Aceasta, în timp ce "ancheta" trebuie să etaleze timpul de colectare şi de verificare a "indicilor". În acest caz jurnalistul trebuie să exhibe (prin formele procedurii discursive) atât rolul său de "martor delegat", cât şi pe acela de "analist al realului".

b) Mizele luptei pentru "menţinerea comunicării". Contractul - figură ideologică a *neo-televiziunii*?

Cine este oare "autorul" discursului care dă corp comunicării televizuale? Un dispozitiv tehnic care reprezintă în sine o *contraputere*? Un soi de nebun tehnologic *à la Frenkenstein*? Sau a unui *cvasiautor* anonim, în sensul că ansamblul programelor ar fi o "încarnare" din datele statistice privitoare la cererile pulsiunilor moral-estetice ale comunităţii? Acest mod, oarecum retoric, de a te întreba pare a ne îndrepta, dacă nu spre *răspunsuri maniheiste*[92], măcar spre un soi de obligaţie moral-teoretică de a promova o "virulenţă criticistă".

După I. Drăgan, "[…] abordând problema la nivelul efectelor televizionării, aprecierile nu pot fi decât relative". El subliniază dificultatea de a discerne comportamentele pasive în aşa fel încât să poată să fie introduse într-un model de analiză în care să fie corelabile semnificativ cu un anume tip de consum cultural. De aceea studiul efectelor televizionării trebuie organizat în aşa fel încât "virulenţa criticistă" a teoreticienilor "culturii de masă" să fie confruntată cu "precauţiile izvorâte din abordările mai nuanţate bazate pe cercetări empirice"[93].

Să vedem aşadar cum am putea să răspundem întrebării evitând capcanele unei *teorii criticiste* ("Şcoala de la Frankfurt"). Întrucât prin "cercetare empirică" se înţelege şi altceva decât "cercetare cantitativă", mă gândesc că am putea încerca dezvoltarea unui program de *cercetare sociologică a criticilor* care se aduc fenomenului comunicării televizuale. Cu alte cuvinte, interesul teoretic central al analizei nu este acela de a observa cum diverşi agenţi ai spaţiului public (administraţia, partide, reţele ale societăţii civile, grupuri de presiune, comunităţile etc.) "manipulează" publicurile şi realizatorii de programe să dea anumite definiţii

[92] I. Drăgan formulează această problemă în termeni de *poziţii extreme*: "cultura media este un inductor necondiţionat de pasivitate sau, la polul opus, respingerea conceptului însuşi de pasivitate". Cf. Ioan Drăgan, *Paradigme ale comunicării de masă*, Ed. ªansa, Bucureşti, 1996, p.197.

[93] I. Drăgan, *op. cit*., p.197.

asupra a ceea ce înseamnă "adevărul mesajelor". Mai curând, vom examina instrumentele pe care teoreticienii, analiştii şi diversele categorii de receptori le pun în joc pentru a face judecăţi asupra modului în care această putere tehnologică convinge actorii spaţiului social să se menţină în comunicare.

Este atunci cazul de a aplica o *definiţie nominalistă a puterii*, aşa cum propune M. Foucault: "[…] aceasta nu este atât o instituţie, o structură, nici o anume putere cu care unii ar fi dotaţi: ea este numele care se împrumută unei situaţii strategice complexe într-o societate dată"[94]. Aşadar, ne interesează mai puţin să facem o analiză de conţinut a "mesajelor manipulative" (o cohortă întreagă de analişti îşi pierd azi timpul cu acest soi de "monitorizări"), decât să identificăm *figurile de reflexivitate* pe care dispozitivul mediatic le încarnează pentru uzul amatorilor de judecăţi de opinie privind îndeplinirea funcţiei sale de stabilire şi menţinere a comunicării efective sau virtuale cu şi între toţi partenerii unui presupus inevitabil *cvasicontract de comunicare*.

Mai simplu spus, "televiziunii" (ghilimelele semnifică, evident, faptul că personific un "autor" în realitate invizibil) îi este suficient să fie privită. Dar eu, ca telespectator, nu am - cel puţin pentru anumite lucruri pe care le "văd" acolo - încă nici un cod de interpretare. Ce m-ar împiedica atunci să-mi pierd vremea pe un alt canal? Este suficient însă ca eu să acord partenerului meu de comunicare *prezumţia* că are o *intenţie de comunicare*. Nu ştiu care este aceasta, ce "conţinuturi" vizează, este suficient să cred însă că există o *intenţie pertinentă*, că unul sau altul "ştie el ce ştie", dar chiar e destul să cred că "ăştia nu-şi dau seama ce fac".

Specialiştii în epistemologia comunicării vor fi remarcat deja că aplic aici "teoria pertinenţei comunicaţionale"[95]. Aşa cum voi detalia în alt loc, această teorie cognitivistă susţine că o reprezentare asupra lucrurilor are şanse să se transmită (sunt astfel explicate mecanismele de comunicare interindividuale) şi să fie receptată în măsura în care oferă o interpretare a faptelor brute (să luăm ca exemplu "nefericirea") după următorul model: 1) atunci când *non-respectul* unei practici sociale precede nefericirea, această *non-atitudine* pare a-i fi cauza; 2) explicaţia nefericirii prin acţiunea sau non-acţiunea cuiva permite: a) identificarea de responsabili, b) cel puţin un *răspuns social* la o situaţie în care individul sau grupul este neputincios; 3) conformarea la o practică protejează măcar de un *risc social*: a nu fi acuzat de a fi cauza nefericirii. Putem să deducem de aici că, pentru a se "cala" modelului natural al funcţionării minţii umane, practicile televizuale trebuie să se arate mai întâi ele însele ca având un mod de funcţionare structurat pe baza unei "lupte" între un *factor activ* şi unul *conservativ*. Îndată ce reuşeşte să mi se înfăţişeze ca o *structură autoreflexivă*, un *program televizual* îmi declanşează prezumţia de existenţă a unui "text" având intenţii pertinente. Pot, de pildă, să-mi zic: "aici este ceva în legătură cu care merită efortul să…".

---

[94] Michel Foucault, *La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976, p. 123.
[95] Dan Sperber, Deirdre Wilson, *La pertinence. Communication et cognition*, Paris, Minuit, 1989.

Întâlnim aici supoziţiile *Leviathanului* conversaţionalist: există o *competenţă* a "ochiului public" de a aprecia prezumţia de pertinenţă a intenţiilor de comunicare care circulă în *reţeaua discuţiilor publice* sau *private* (bârfa, flecăreala, articolele din reviste şi ziare cu programe tv)[96]. În această paradigmă, comunicarea televizuală presupune o interfaţă făptuită de un *pact* sau de un *contract* prin care interlocutorii *recunosc* că se află în *situaţie de comunicare* şi că o fac din *raţiuni co-partajate*. Dar chiar prin această ancorare a atenţiei individuale la extensia atenţiei colective (vezi mai departe noţiunea de "direct masiv") se produce un *eveniment comunitar.* Construcţia acestui soi de atenţie la semnificaţiile publice porneşte de la nivelul programării. *Atenţia publică* este o resursă rară, de aceea sarcina indivizilor care se ocupă cu realizarea de subdiviziuni de emisiuni este de a ritualiza această ancorare prin proiectarea unor genuri bine definite şi facil identificabile şi care permit emiţătorului să păstreze pe lângă public un sistem previzibil de aşteptări nedecepţionante (vezi mai departe conceptul de "regim discursiv"). Astfel, în mintea telespectatorilor *sistemul de genuri* apare ca un *rezervor de coduri* al *enciclopediei televizuale universale*.

Apare însă problema "energiei" care mişcă mecanismele unei asemenea "recunoaşteri de pretenţii" (ca simplă constatare a unor "exigenţe", căci, desigur, ar fi prea mult să mai vorbim de "prezumţia de perfecţiune" - vezi hermeneutica lui Gadamer). Aici intervine partea subtilă a punerii în dispozitiv a unui contract: "formatarea" sa ca un *contract cu miză*. Dar prin aceasta nu se presupune oare o echivalare a unei *promisiuni* cu *garanţia* ei?

Pentru început, explicăm acest paradox observând unul dintre mecanismele care - potrivit explicaţiei lui J. Elster - reglează raportul *intereselor* cu *normele sociale* şi cu *emoţiile*. Avem aici cele trei mari motivaţii ale acţiunii umane. "Acţiunea normativă" nu este doar un *mecanism de optimizare* (de ex., o raţionalizare *ex post* - pentru a da aparenţe comunicaţionale sau culturale! - a intereselor), întrucât adesea normele sociale implicate nu implică mize strategice. Spre deosebire de *echilibrele convenţionale* (a nu traversa pe roşu) şi *codurile sociale* (vinerea cu amanta, sâmbăta cu familia), *normele sociale* nu prezintă exigenţa "sancţionerilor specializaţi" deoarece sunt integrate de indivizi printr-o *propensiune individuală.* Chiar datorită faptului că este independentă de efectele sale, ***acţiunea normativă*** are consecinţe pozitive pentru agent[97]. Pe scurt: acest

[96] Această problemă este analizată şi de antropologi: "Discuţiile despre televizor reprezintă, ele însele, o forţă socială. Este cadrul major de transmitere a semnificaţiilor televiziunii, un cadru în care acestea se contopesc cu alte semnificaţii într-o nouă formă, pentru a crea o interfaţă importantă cu lumea acţiunii şi credinţei" (B. Hodge, D. Tripp, *Children and television*, Polity Press, Cambridge, 1986, p. 143. Cit. de R. Silverstone, *Televiziunea în viaţa cotidiană*, Polirom, 1999, p. 91).

[97] Exemplul preferat de Elster este *actul de a te răzbuna*. Costurile acestei pedepse nu sunt neglijabile, dar în lanţul acestor calcule intervine *credinţa normativă* că pe lung termen a câştiga ori totul, ori nimic este mai favorabil decât a câştiga cu ţârâita (adică a fi ghidat după teoria acţiunii raţionale). De pildă, cel care nu scapă nici o ocazie de a întoarce

echilibru (promisiune - garanţie) poate fi enunţat după modelul Asociaţiei anonime a celor care se lasă de fumat (AALF): "te pedepsesc dacă nu mă pedepseşti... că nu te-am pedepsit". Altfel spus, genurile contractate fondează "textele" (şi le explică) în aşa manieră încât să facă operaţional (în grila de analiză a telespectatorului reflexiv) un *sistem de aşteptări*. Acestea sunt conectate prin tot soiul de feed-back-uri, telefoane ("PRO TV te ascultă ce vezi"), control de indici de audienţă, reacţii ale presei ("Telemania") care induc o anume "competenţă reflexivă": credinţa că actul comunicaţional funcţionează după *regula disuasiunii anticipate*.

Este cazul acum să vedem dacă nu cumva categoria de contract are o funcţionalitate ideologică, fiind deci o *figură de reflexivitate* necesară mecanismelor de auto-referenţializare.

În câmpul de probleme al analizei de discurs a comunicării televizuale, ideea de contract este preluată din sociologia literaturii şi se dezvoltă pe fundalul distincţiei *paleo-/neo-televiziune*. Această distincţie maniheană[98] presupune că televiziunea de ieri (*paleo*-) agrega telespectatorii în modul *sublimării colective predefinite* (pe o scară a excepţionalităţii publice, evenimentul comunicaţional de maximă revelaţie fiind însăşi conştiinţa acestei simultaneităţi), pe când cea de-a doua (*neo*-) decupează fluxul cotidian în *patru universuri* care permit patru *rituri prescurtate*.

După modelul pieţei - deci ca un soi de schimb de *mărfuri comunicative* - aceste ritualuri pot să fie trăite individual ca un "ştiu" sau ca un "văd". Se schimbă într-un mod *cvasiindividual* informaţii sau percepţii în patru forme de spaţiu-timp contractualizate prin patru pacte: pactul de *ospitalitate*, pactul de *comerţ*, pactul de *învăţare* şi pactul de *spectacol*. Dacă mai înainte telespectatorul credea că "ştie" şi "vede" bine prin ritualizarea în jurul Marelui Inchizitor Societal, acum acest "efect de înţelepciune" (sau de auto-percepţie a *sofisticării personale*) îi apare din relaţia tactilă cu imagini, acţiuni, vieţi private. Faptul că raporturile individuale (de proximitate) între persoane sunt cel mai facil remarcate face ca şi "întâlnirea" cu programele televizate să fie asemănătoare cu întâlnirile cele mai simple şi cele mai amicale, curente, şi ele ritualizate în deplină regulă goffmaniană, dar care nu sunt legate de ceremonii fixe, tipice evenimentului festiv (de tip *societal*). Excepţionalitatea evenimenţială este acum de ordinul "sării şi piperului" (Bettetini), se cheamă *media events* (D. Dayan, E. Katz) şi "programează" finale de campionat, nunţi regale, catastrofe, salvări teribile, concerte rock, demisii fantastice... Ritmul vieţii cotidiene devine astfel un bun "capital" pentru a menţine în mod continuu (şi nu doar episodic) audienţa în acea amiciţie reciprocă în stare să

injuriile care i se aduc capătă o reputaţie care îi permite, mai departe, să profereze ameninţări care, altfel, nu ar fi credibile. Cf. J. Elster, *The Cement of Society*, Cambridge U. P., 1989.

[98] Pentru o abordare mai detaliată a acestei probleme: F. Jost, *Un monde à notre image. Enonciation, cinéma, télévision*, Paris, Klinksiek, 1992; A. Negri, P. Signorelli, R. De Berti, "Scènes de la vie quotidienne", *Réseaux*, CNET, Paris, 44-45/1990.

exorcizeze posibilele "trădări" prin *zapping* (utilizarea telecomenzii generează iluzia narcisiacă a unei hiper-reflexivităţi).

Corelat acestei *neo-televiziuni,* au apărut analişti care vorbesc despre o "televiziune reflexivă". Unii utilizează termenul de *meta-televiziune* pentru a desemna *criticile endogene* aduse practicilor televizuale. Deşi doar baronul Münchausen reuşea să se scoată pe sine din mocirlă apucându-se de ceafă, prefixul "meta" pare a sugera că din aceste discuţii ar putea rezulta un soi de exigenţă morală care dă posibilitatea unei analize a deriziunii televizuale chiar în spaţio-temporalitatea catodică. Astfel, se presupune că miza contractuală poate fi *controlată* cu vigilenţa de telespectator (şi codificată de instrumentele "sisteme-expert" ale analistului de programe televizuale şi "audienţe") prin observarea omogeneităţii între: 1) cele *patru pacte* (ele se încarnează în "modele de televiziune": de ştiri, servicii şi comerţ, loisir, relaţionare, ştiinţă etc.) şi 2) *genurile*, *emisiunile*, *prezentatorii, ritualurile* şi *decorurile* stabilite ca fiind încarnări (realizări efective) pertinente.

În opinia mea, cu adepţii acestei concepţii "meta-televizuale" nu poate avea loc o discuţie tehnică sinceră, de natură epistemologică, deoarece sunt fie prizonierii intereselor şi ideologiei de grup profesional care presupune că televiziunea dispune de instrumente specifice de analiză[99], fie au o concepţie teoretică naivă privind natura "adevărului" (aşa cum va reieşi din analiza imaginarului întreţinut de public în privinţa genului *talk-show*). În faţa acestei situaţii nu ne rămâne decât să mutăm discuţia în zona academică şi să vedem dacă nu cumva ceea ce voi numi *problema erorii reflexive* se regăseşte chiar în modul în care "epistemologii" comunicării televizuale mobilizează instrumente conceptuale generale ale sociologiei, psihologiei şi antropologiei.

Una dintre pasiunile care ne trezesc neastâmpărul necesar lecturii unui text "despre televiziune" este un soi de "emoţie epistemică", aceea a căutării unei orientări teoretice tacite. Ne putem chiar întreba: "Care este oare scopul mai ascuns al autorului?".

Cred că o analiză psiho-sociologică, spre deosebire de cea din ştiinţele naturii, îşi poate îngădui şi probe personale. Mărturisesc în acest sens că adesea sunt amuzat să privesc la unele "anchete de presă" atât de prosteşti încât îmi atrag admonestările familiei. Se explică oare această pierdere de vreme doar prin căutările mele de specialist în "ştiinţele comunicării"? Nu cumva acţionez mai curând ca "teoretician naiv" căruia tocmai prin această discursivizare stupidă a "conţinutului factual" i se declanşează acele "grile de inteligibilitate" care să-l facă să se considere reflexiv? Iată, aşadar, cum am ajuns la o abordare aproape cinică a

[99] De ex., în Franţa, este celebră disputa Bourdieu - Schneidermann (autorul celebrei emisiuni metareflexive *Arrêt sur l'image*) privind posibilitatea unei "automedicaţii" (Bourdieu) în interiorul câmpului: producători, animatori, critici de televiziune etc. Cf. Ph. Le Guern, Ph. Teillet, "La querelle «Bourdieu-Schneidermann»: analyse comparée de deux métadiscours télévisuels", în *Champs Visuels*, 8/1998.

problemei legate de existenţa unui *continuum* conceptual-reflexiv între "simplul… telespectator" şi "specialistul în…televiziune".

c) *Continuum*-ul conceptual-reflexiv

Acest concept vizează modul în care o teorie socială este capabilă să trăiască. După A. Giddens, în practicile de comunicare teoriile sociale implicite generează un *continuum* al "agenţilor apţi de cunoaştere". Cu alte cuvinte, "societatea mediatică" implică indivizii în situaţii (dată fiind frecvenţa şi multiplicitatea formelor de existenţă a acestei teme: "ce cred eu *că* cred ceilalţi...") în care *recursivitatea comunicării sociale* să fi produs o anumită abilitate de a trăi în spaţiul furnizat de teoria socială asupra comunicării. Dar asta înseamnă să socotim teoriile sociale ca pe nişte invenţii sociale care intervin, transformă şi creează realităţi. Teoriile sociale diferă deci de alte teorii (ştiinţele "naturii") mai ales prin aceea că *înţelegerea* le este constitutivă: indivizii manifestă o înţelegere reflexivă, construită din recursivitatea între *înţelegerea proprie* şi înţelegerea (înţelegerii) *celorlalţi,* aceasta din urmă fiind "cristalizată", la rândul ei, din înţelegerea proprie şi înţelegerea celorlalţi.

Aşa cum am detaliat în alt loc[100], *teoria recursivă a comunicării* este o teorie despre înţelegerea teoriilor altora asupra comunicării umane şi furnizează provizii individuale celor ce trăiesc în spaţiul lor de construcţie - respectându-le şi încurajându-le astfel *autonomia cognitivă* (aceştia pot, de pildă, să înţeleagă coordonarea în termenii proprii de comunicare). O supoziţie a acestui *continuum* este că o teorie a comunicării trebuie să vorbească şi despre ea. Adică nu numai despre *cunoaşterea reciprocă* (***A*** îl ştie pe ***B***, ***B*** îl ştie pe ***A***) şi *cunoaşterea comună* (***A*** îl ştie pe ***X***, ***B*** îl ştie pe ***X***), ci şi despre *propriile noastre construcţii* ale obiectelor de cunoaştere şi ale propriei înţelegeri. Din punct de vedere epistemologic, trebuie să fim atenţi la acest fapt deoarece sociologii sunt tentaţi să elaboreze teorii despre un univers social unic, să tăinuiască unele construcţii teoretice pentru a controla *variaţiile* între ceea ce a înţeles teoreticianul şi "ceea ce toată lumea a înţeles".

Să revenim acum la câteva înţelesuri ale comunicării televizuale. După unii autori[101], acest gen de reflexivitate poate deveni chiar sursa naiv-subconştientă a pasiunii care face receptorul să investească timp de audienţă personală în privinţa

[100] N. Perpelea (coautor), *Construcţia simbolică a câmpului electoral*, Ed. Institutul European, 1998. Menționez doar că termenul "înțelegere" nu are aici un sens reprezentațional. În timp ce "reprezentarea" este *despre* ceva şi invocă existența unui observator privilegiat, "înțelegerea" este simplă. Norma ei este stabilită de cel care "știe" *el-însuşi.* Astfel, aserțiunea "te înțeleg" poate însemna *pretenția* cuiva de a fi în coerență cu ceea ce este în mintea altuia când afirmă ceva. Ea mai poate fi luată ca un semnal ce provoacă o conversație. Aceeași stare o avem, după Wittgenstein, atunci când - examinând o secvență numerică - exclamăm: "acum pot să merg mai departe" (*now I can go on*).

[101] P. Charaudeau, R. Ghiglione, *La parole confisquée. Un genre télévisuel: le talk show*, Paris, Dunod, 1997.

talk-show-ului: nu ştiu ce, care şi cum este adevărul, dar pot să "simt" cum sunt vorbele prin care el este tăinuit. Pentru început, să încercăm o incursiune în supoziţiile acestei idei.

O caracteristică a imaginarul occidental (în înţelesul de "loc mental") contemporan este aceea de a ne prinde pe toţi într-un mare vârtej al bănuielii: există undeva un adevăr inocent, care pre-există manifestărilor sale "concrete". Este necesar a fi descoperit: adică trebuie să fie învinse (de către o "putere de a zice adevărul") formele care-l impurifică, precum trebuie puse mereu la îndoială instrumentele ("vorbirea revelatorie") prin care este descoperit. Aşadar, mentalitatea noastră occidentală (desigur, nu o avem numai pe asta!) presupune în mod implicit că această vorbire este întrucâtva adevărul însuşi şi poate avea o "valoare de evidenţă" - cu condiţia de a fi o vorbire "în sine", adică a nimănui. Observăm că termenul cheie este acest "nimănui": cum se asigură "*Neuterul*" (J. Habermas) său? Se presupun aici două opacifieri: 1) cea venită dintr-o intenţionalitate (voluntară, dar şi involuntară), 2) cea legată de perspectiva privirii unui individ sau grup - asemănător "petei oarbe" din psihofiziologia oculară.

Inserez în cadrul prezentării acestui imaginar o problematizare de natură epistemologică. Astfel, Niklas Luhmann a folosit teoria sistemelor pentru a defini comunicarea fără a utiliza caracterul acesteia de a fi un limbaj (*Sprachlichkeit*)[102]. El susţine că, îndată ce evoluţia ne va fi implicat în sistemele de comunicare, nu mai putem să revenim la paradoxul sufletelor simple şi căpătăm un soi de "conştiinţă a diferenţei", întrucât devenim observatori ai contingenţei cuplajului dintre informaţie şi comportamentul de comunicare (*Mitteilung*: a face cunoscut). Ne aflăm într-o epocă în care "semantica culturală" a transformat "insinceritatea sincerităţii" într-o "temă" necesară dacă, desigur, suntem suficient de prudenţi pentru a observa că societatea "se ţine împreună" nu printr-o ordine naturală, ci prin comunicare. Mai mult, putem comunica ceva despre noi - asupra stărilor, umorilor, dispoziţiilor şi intenţiilor noastre - doar dacă ne putem *prezenta-nouă-înşine* drept context de informaţie care ar putea la fel de bine să fie diferit. Luhmann postulează că însăşi comunicarea produce bănuială de nesinceritate, iar adaptarea la evoluţie stimulează un *eveniment* special - *a şti să taci*. Predicţia pare foarte plauzibilă dacă observăm cele din jur. Ceea ce îngrijorează însă mai mult este că din presupoziţia prezentării-la-sine în felul indicat mai sus rezultă un straniu fenomen de *tăcere-la-sine*.

În concluzie, atât sub privirea reflecţiei teoretice naive, cât şi în discursul epistemologic, vorbirile individuale sunt suspecte prin definiţie. Întrebarea care decurge în mod analitic este dacă nu cumva confruntarea lor publică - asigurată printr-o "mecanică discursivă" (protocoalele specifice diverselor emisiuni de dialog radio-televizual) - poate institui un soi de *martor neutru*. Supoziţia implicită a acestor discursuri este că "adevărul" este instantaneu efectului pe care-l generează

[102] N. Luhmann, *Sociale Systeme. Grundiss einer allgemeinen Theorie*, cap. 4: "Kommunication und Handlung", Frankfurt-am-main, Suhrhamp Verlang, 1984.

interacţiunile vorbirii libere ("interacţiunea discursivă") a persoanelor prezente în cadrul unei emisiuni. În toate cazurile am avea un *show*. Să luăm două specii.

Reality-show-ul realizează superpoziţia contrastivă dintre *principiul seriozităţii* şi cel al *plăcerii,* oferind telespectatorului posibilitatea de a vedea cum *protagoniştii* discursului unei acţiuni trecute "mint adevărat": eroii de la "Surprize, surprize", "Iartă-mă!", "Din dragoste" sau "Viaţa bate filmul" joacă doar rolul unui rău suferit în trecut (accident, catastrofă naturală, dezordine socială, agresiune, abandon moral, încercarea neînţeleasă de a ajuta pe cineva), iar acum se expun aprecierii privind competenţa de a fi "autentici". În acest mod, telespectatorul este solicitat să intre în discurs ca protagonist mişcat de "principiul seriozităţii", adică să pună în joc o competenţă moral-estetică moştenită "de la viaţă" şi rafinată prin participarea la "cultura oficială" (lecturi, telenovele, film, teatru). Nu lui "ca om", ci "protagonistului" i se promite plăcerea epistemică de a surprinde un eventual "joc dublu" chiar în "momentul originar". Un telespectator şi-ar putea zice cam aşa: dacă avem aici o reconstituire (un realizator de televiziune serios nu ascunde aceasta!), este imposibil să nu mai existe aici "remanenţele" prezenţei reale a aceluia care chiar a fost acolo. Aşadar, "obiectul" judecăţii noastre morale de telespectator care are frământări morale "în privat" este "urma" unei drame reale şi "competenţa martorului originar" de a o oferi, spre prezentare publică, animatorului de televiziune.

În cazul unui *talk-show,* telespectatorul nu mai este metamorfozat în protagonistul necesar reconstituirii stroboscopice a unor emoţii. El devine martorul competenţei celor prezenţi de a reconstitui "pe loc" ceea ce este *opinia publică activă*. În mod implicit, telespectatorul presupune că în societate există mai multe "opţiuni" tehnice cu privire la o problemă, iar actorii dialogului televizual "exhibă" tendinţa uneia sau alteia de a fi consensuală, radicală, medie, autocontradictorie etc. Aici - spre deosebire de genul televizual numit "*dezbatere*" - ţinta telespectatorilor nu este atât "conţinutul" (expunerea într-un cadru organizat a unei teme politice, juridice, ştiinţifice, religioase, pentru a putea fi rezolvate raţional sau măcar a fi "înţelese"), cât înzestrarea participanţilor (asemănătoare contractului dintre client şi avocat) de a prelungi în spaţiul public contactul cu fenomenul de bază. Altfel spus, mă uit la "Tucă-show", "Chestiunea zilei" sau "Senzaţional cu Diaconescu" nu atât pentru a vedea cum se vor rezolva practic lucrurile, cât pentru a anticipa cum un avocat sau altul se va comporta la tribunal. Desigur, această interpretare este doar o caracteristică a "telespectatorilor reflexivi", alţii se aşteaptă în mod naiv ca lucrurile să se "aranjeze" chiar acolo. Această ultimă atitudine provine dintr-o "generalizare empirică" grăbită. Faptul că uneori asta se şi întâmplă ("hai, daţi-vă mâna!", "promiteţi, aici, în faţa noastră, a populaţiei, că de mâine daţi apă caldă?") nu înseamnă că "esenţa" acestui gen al "conversaţiei mediatice" consistă în a construi pe loc soluţii tehnice, ci în a arăta că "undeva-cândva" este plauzibil a se putea juca eficient ("căci, vedeţi, stimaţi telespectatori, noi aici ne înţelegem!").

3. Stiluri reflexive în relaţia cu televiziunea

Să reluăm problema construcţiei efective a "nereuşitelor comunicării". Voi încerca să arăt de ce - bazându-ne pe acest "sesam" al teoriilor comunicării care este contractul (sau pactul de comunicare) - nu putem să fim prea siguri nici pe obiectul de studiu numit "relatările telespectatorilor". Piatra de încercare a acestei ipoteze poate fi aruncată undeva pieziş, anume asupra problemei raporturilor dintre proprietăţile comunicării în situaţii de *co-prezenţă* şi proprietăţile sociale, zise "macrostructurale".

Plecăm de la o dispută între Giddens şi Collins. Supoziţia lui Giddens: opoziţia dintre micro-sociologie şi macro-sociologie este vidă de sens şi nu reprezintă decât o versiune a dualismului care opune obiectivismul şi subiectivismul. Această opoziţie ar trebui conceptualizată pornind de la întrebarea: "cum anume interacţiunea care este în curs în contextele de co-prezenţă este în mod structural prinsă în sisteme caracterizate printr-o mare distanţare spaţio-temporală; cum acestea din urmă ajung să acopere mari întinderi de spaţiu şi timp?"[103].

Collins[104] a remarcat că schisma de mai sus s-a accentuat în ultima perioadă ca urmare a reacţiilor la funcţionalism şi marxism, dar şi la un soi de combinaţie a celor două - *cultural studies*. El consideră că doar în etnometodologie am avea acel tip de "microsociologie radicală" capabilă să găsească buna rută - cea care urmează un program de "traducere" a "fenomenelor structurale" în termeni "micro". În acest scop, "veritabilele macrovariabile" ar fi: timpul, spaţiul şi numărul. Astfel, un concept cum ar fi "centralizarea de autoritate" poate fi tradus în descripţii de microsituaţii prin determinarea modului în care "actorii situaţi" deţin o autoritate şi o exercită în contextele supuse reducţiei etnometodologice. Collins spune că trebuie să ne temem de noţiunea de "structural" întrucât aceasta face referinţă la un lucru care este "în afară" de activitatea "membrilor".

Prin comentariul care urmează, susţin mai curând o poziţie asemănătoare cu cea a lui Giddens, atunci când critică ipoteza lui Collins potrivit căreia "macronivelul" nu este decât o "agregare de micro-experienţe". În final, voi deduce din această analiză ipoteza că "genurile" comunicaţionale şi ideea (interiorizată în mentalitatea telespectatorului) de "contract comunicaţional" au efecte contra-dictorii: facilitează un dialog generalizat, dar, în acelaşi timp, contribuie şi la formarea unei aşteptări telespectatoriale perverse (voyeuriste).

Când discuţi "despre televiziune", chiar dacă partenerul este un *zombi,* rămâi înmărmurit: el îţi va spune, într-un fel sau altul, "Oh, eu nu sunt de fapt un tip cu capul în televizor" ; "Mă uit mult la televizor, *dar totuşi* există momente în

[103] A. Giddens, *La constitution de la société*, Paris, PUF, 1987, p. 36.
[104] R. Collins, "Micro-translation as a theory-building strategy", în K. Knorr-Cetina, A.V. Cicourel, *Advances in Social Theory and Methodology*, Routlege, London, 1981.

care nici nu vreau să aud de el"; "Îl privesc, aşaa, cu coada ochiului"; "Stă şi el acolo, aprins, dar nu s-ar zice că ne uităm. Eu una mai mult tricotez în timpul ăsta". De ce această *denegaţie* revine aşa facil în conversaţiile noastre?

Acest "discurs de distanţare" a fost analizat de D. Boullier[105]. Modelul introduce parametri care descriu două fenomene caracteristice oricărui *medium comunicaţional*, în sensul că sunt înscrise în însăşi construcţia sa socio-tehnică: *efectul de masă* şi *efectul de flux*. În societatea postmodernă a apărut un deficit de legitimitate al acestor efecte care este dezvăluit mai întâi prin gura elitelor şi a formatorilor de opinie, apoi se transmite diferitelor categorii de telespectatori. Ceea ce se constată atunci când analizăm aceste discursuri este că distanţa afişată faţă de televiziune nu este legată de "conţinutul" său (şi deci de prezumtivul "conţinut" manipulabil "în capul" privitorilor), ci este înainte de toate dependentă de "natura" relaţiilor lor cu televiziunea. Fiecare va încerca să nege prezenţa sa în acest univers şi să marcheze capacitatea sa de a absenta, apoi, în faţa imposibilităţii de a o face în mod absolut, va juca "rolul distincţiei" pentru a sublinia particularismul său şi a rupe legătura cu *un univers fictiv* (cum este televiziunea) în care ar fi bănuit că se scaldă neputincios. Faptul de a avea televizor este deci perceput ca o condiţie discreditantă în legătură cu care trebuie să te distingi afişându-i caracterul "comun". Dar cum ai putea fi socotit mincinos - căci nu poţi totuşi să o eviţi în mod absolut -, trebuie să arăţi că poţi face din "consumul televizual" o activitate strict stăpânită, în genul televideotecii.

Analiza procedurilor de distanţare arată că există patru formule, două explicite şi două implicite :

a) *Eu privesc, dar nu privesc.*
b) *Mă uit doar la ceea ce este bun de văzut, am alte interese decât televizorul*.
c) *Mă uit pentru că sunt forţat de alţii ori pentru că nu mă pot abţine*. Această "conştiinţă nefericită" este de fapt o confirmare a tendinţei de delegitimare a "efectelor de masă şi de flux". Absenţa distanţei este pusă în scenă prin referinţă la o normă de distanţare care nu se poate aplica.
d) *Mă uit la televizor pentru că îmi place asta şi nu mi-e deloc ruşine să o spun.* Este vorba aici despre o revendicare mândră care provine de fapt tot dintr-o denegare, aceea - asemănătoare ironizării sondajelor - contra figurii retorice care poate fi numită "locul comun" al discursurilor "anti-tele".

Pornind de la lucrările lui Rosengren şi Windahl, care au degajat patru tipuri de identificare şi interacţiune cu o sursă de comunicare centralizată (detaşare, identificare solitară, interacţiune parasocială, captivitate), se pot deduce principiile de combinaţie între două mize ale oricărui contract comunicaţional:

[105] D. Boullier, "Les styles de relation à la télévision", *Réseaux*, CNET, Paris, 1991.

- miza negocierii sociale (competenţa socială comunicaţională sau sofisticarea atenţiei la problemele publice);
- miza legată de formula de investire emoţională.

Comunicarea îi apare astfel lui Boullier ca un "discurs vrăjitoresc": la fiecare "pol" al său ea se traduce prin "dispariţia" partenerilor - macrosocialul, puterea, avizul universal *versus* microsocialul, viclenia individului capabil de "democraţie semiotică" - unul în universul celuilalt. Iată cum este operaţionalizată această tensiune magică în modelul lui Boullier:

Tipul 1: Stăpânire + pasiune = *medium legitim*

Acest model corespunde idealului din punctul de vedere al statutului cultural al televiziunii. Punerea în scenă a acestei poziţii este inatacabilă, deoarece cumulează proximitatea afectivă cu autopercepţia competenţei sociale. Se creează, astfel, un "pod cultural" pentru reintegrarea televiziunii în universul simbolistic legitim. În sociologia americană, acest "stil" mai este numit "television embraced". Reviste ca "*Protv*" sau "*Telemania*" sunt menite să sugereze feed-back-ul contractului de comunicare "originar".

Tipul 2: Stăpânire + nepăsare = *medium rece*

Acest stil joacă pe cartea "dispreţului": distanţarea este pusă în scenă prin figura exteriorităţii critice. Sunt ilustrative în acest sens rubricile de critică televizuală din marile reviste culturale. Autorii de limbă engleză au numit acest stil *television protested*. Analizele lui Boullier au arătat că acest tip este construit de către televiziune prin "măsurile de audienţă" (sau cercetări mai sofisticate - prezente acum şi în marketingul televizual românesc - prin care se "detectează" *predicatele psihice* care circulă cel mai bine în reţeaua de *consum de prestigiu*) reflectate apoi în proiectarea programelor. Cu alte cuvinte, nu prea contează realitatea persoanei telespectatorului, ci doar faptul că poate fi îmbiat să fie "pe faţă"- dându-i impresia că este critic şi că foloseşte telecomanda când are el chef. Este tipic în acest sens comportamentul celor care se uită "la Tucă" sau "la Diaconescu" - în ciuda dispreţului afişat - tocmai ca să aibă ce critica ziua următoare la serviciu.

Tipul 3: Deposedare + pasiune = *medium în fuziune*

Distanţa socială şi afectivă este nulă: individul este "capturat" (*narcotizing dysfunction*, Merton-Lazarsfeld). Telespectatorul nu este totuşi după alţi autori (Glick şi Levy) intoxicat, căci asemenea lui Rasputin el s-a adaptat înghiţind doze homeopatice (*television accomodated*).

Tipul 4: Deposedare + nepăsare = *medium atotputernic şi automatic*

Dacă în tipul 3 pasiunea putea încă să producă o "formulă de investiţie emoţională" care să îmboldească subiectul să zică ceva, acum "se atinge gradul zero de personalitate, ecranul absorbind şi anulând subiectul". Boullier se referă de fapt în acest caz la ceea ce ne-am obişnuit să numim ***zombi***, fără să ştim de fapt prea exact despre cine este vorba!

Ceea ce reţinem în primul rând din această discuţie este modul în care *macrosocialul* se "infiltrează" în situaţia comunicaţională. Reprezentările telespectatorilor pot fi văzute - din perspectiva propusă de Collins - drept "conţinuturi" ale atitudinilor ("micro-experienţe particulare") din care se agregă "macrosocialul". În realitate ele sunt ficţiuni deja construite de *Altul* ("proiectul televizual") pentru ca telespectatorul să se simtă un semnatar reflexiv al "contractului de comunicare".

În al doilea rând, reţinem sugestia că din *analiza de conţinut* a conversaţiilor şi relatărilor telespectatorilor nu avem prea mari şanse să surprindem "conţinuturile" reale - *helas*! zice Boullier - ale vieţii lor spirituale profunde, ci doar un *ritm* care le parcurge declaraţiile de opinie şi le dă un caracter de frenezie reflexivă. Prin acest soi de conceptualizare se manifestă competenţa socială a "neo-telespectatorului" (credinţa spectatorială în *promisiunea de direct* a contractului comunicaţional), care are impresia că participă fără intermediar - altul decât obiectul tehnic neutru - la *directul masiv* generat prin fluxul continuu al "marii povestiri" televizuale a *Lumii*[106].

[106] Transmisia *în direct* este o convenție de "continuitate televizuală a lumii «așa cum este ea»" în cadrul contractului dintre "public" și "comunicatorul centralizat". Prin diverse proceduri de montaj (de ex., se recurge chiar la mimarea unor accidente legate de vocea sau figura corporală a prezentatorilor, "neînțelegeri" între regizor și animator, altercații în cadrul unor emisiuni gen *reality-show*) se obțin diferite "grade de construcție a directului". Cf. J. Bourdon, "Le direct: une politique de la voix ou la télévision comme promesse inaccomplie", *Réseaux*, CNET, Paris, 81/1997.

IV. TEORII ANALITICE ALE COMUNICĂRII

A. Prima mare teorie modernă a comunicării: pragmatica conversaţională a lui P. H. Grice

1. Semnificaţia non-naturală, intenţiile comunicaţionale, principiul cooperării, maximele conversaţionale

Judecaţi punându-vă în locul oricărui-altul. Cam aşa s-ar putea spune "morala", la sfârşitul uneia dintre poveştile despre *corpul comunicaţional* - aşa cum este el *provocat* de "lectura fizionomică" specifică pragmaticii conversaţionaliste a lui Grice.

Unde oare îl găsim pe acest "altul"? Există el cu adevărat sau este doar o "valoare de poziţie" într-o limbă comună utilă unei pure (false?) deschideri spre exterior (rentabilitatea *marketing*-ului, "comunicarea fără conversaţie")? Afirmaţia inversă ar fi oare aceea că "altul" este *proiecţia conversaţională* a unui *mod de autenticitate*? Dar, în cazul acesta, nu cumva s-ar realiza, de fapt, o "închidere spre interior"? Cu alte cuvinte, având funcţia de *corporeizare* a "stării de provocare", conversaţia n-ar fi decât o modalitate prin care "altul" relevă *singularitatea indicilor* existenţei sale. Să vedem care este structura analizei prin care Grice soluţionează această problemă.

Cele mai interesante dintre studiile de astăzi exploatează analizele "părintelui teoriei moderne a comunicării"[107] într-o perspectivă oarecum pedagogică: Strawson pentru a o "reformula" mai operaţional, Searle pentru a o "amenda", iar R.E. Grandy pentru a releva că Grice a continuat să creadă că teoriile datelor simţurilor (*teoria cauzală a percepţiei*) pot fi apărate, chiar şi după ce majoritatea teoreticienilor abandonaseră această abordare. Calea ar fi trebuit să fie filtrată printr-o *reformulare în termeni lingvistici* şi, astfel, am fi putut deveni neutri din punct de vedere ontologic. El nu ar fi reuşit însă să facă acest lucru deoarece a urmărit prea mult o perspectivă psihologizantă. În sens opus, P. Livet consideră că tocmai psihologismul lui Grice ne-ar facilita observarea dificultăţilor de interpretare a ceea ce unii cred că este identificat prin expresia "intenţii în cadrul

[107] Paul H. Grice (1913-1988) a fost profesor la Oxford, apoi la Universitatea din California (Berkeley). Marea parte a operei sale este încă nepublicată. Cf. R.E. Grandy, *Dicționar de filosofia cunoașterii*, J. Dancy, E. Sosa (ed.), Bucureşti, Ed. Trei, 1999.

comunicării". Cu alte cuvinte, ipotezele lui Grice sunt luate "cu titlu provizoriu". Mai au ele oare o altă utilitate, în afara celei de referent într-un manual universitar?

În *Proiectul unei păci eterne*, Kant vedea "starea de pace" ca pe o "stare de legislaţie". Deoarece omul este "egoist prin natură, altruist prin necesitate", starea de legislaţie este câmpul raţiunii practice care presupune două tipuri de "date": empirice / transcendentale. Acest pesimism agonistic generalizat este preluat de Grice prin evocarea, totodată, a *dezideraabilităţii* şi *eudaimoniei* de la Aristotel. Efectul teoretic este postularea unei "raţiuni cooperative" care presupune înţelegerea termenului de "necesitate" în sensul de "exigenţă de comunicabilitate": în viaţa practică a societăţilor, *a fi împreună* presupune *dorinţa comună a obligatoriului*. Cu alte cuvinte, dacă vreau să decodez semnificaţia comportamentului altuia, trebuie să plec de la modul în care această dorinţă intră în relaţie de osmoză cu "logica conversaţională" care-i reglează *discursul intern*.

Observăm aici o definiţie tacită a "comunicatorului" pe baza distincţiei între două tipuri de strategie[108]. Printr-una - *strategia de intervenţie* - se dau "lovituri strategice" pentru impunerea (respect, aplicare, satisfacere) propriei norme de dezirabilitate, prin cealaltă - *strategia interacţională* - se reglează înlănţuirea intervenţiilor. De aici rezultă imaginea unei deplasări constante a *sursei strategice* şi a *scopului comunicaţional* pe un *continuum interacţional*.

Aşadar, imaginea despre comunicare desenată de Grice este aceea a unui act care suscită aşteptări pe care însuşi acest act le exploatează mai departe pentru a stabiliza un dispozitiv comun între locutor şi destinatar. *Sursa* şi *scopul* se prezintă ca: a) indici de marcaj şi b) instrucţiuni decodificabile - în principiu - de către un interlocutor. Să vedem cum se poate construi analitic un astfel de edificiu.

Într-o primă etapă, Grice[109] distinge *enunţurile indicative* (enunţătorul vrea ca receptorul să creadă ceva) de *enunţurile imperative* (se vrea ca auditorul să facă

[108] Termenul *stratêgos* (şef de armată) e compus din *stratos* (armată) şi *agein* (a conduce). Atenienii aveau un general "specialist" în conducerea militară a ansamblului unei campanii. Pentru a se referi la ceea ce azi numim "lucrul militar" şi "arta războiului" se folosea termenul "tactică" (*tekné*: arta de a aranja, de a dispune). Exista şi o artă de "a lua cetăţi": *poliorcetica*. Romanii utilizau *stratageme*: proceduri de război. Bizantinii preferau, desigur, cuvântul tactică, deşi pe lângă ideea "micilor tactici" era prezentă şi aceea a angajamentului în "marea tactică" - concepută ca ştiinţă a raporturilor calculabile între mase, mişcări, poziţii, timp, spaţiu. Mai târziu (1772), Guibert extinde aceste înţelesuri la definiţia politicii: "vasta şi sublima ştiinţă de a dirija interesele particulare spre interesul general" - ştiinţa combinării, concilierea, voinţa convergenţei şi relevarea publică a determinaţiilor generale. O deosebire foarte interesantă pentru extrapolările pe care le-am putea face astăzi în privinţa "comunicării publice" o întâlnim la Blow (*Spiritul sistemului de război modern*, 1801). Astfel, *strategia* este "ştiinţa mişcărilor situate în afara bătăii inamicului", pe când *tactica* este "ştiinţa mişcărilor care se săvârşesc în văzul inamicului". Cf. J.-P. Charney, *Critique de la stratégie*, Paris, Ed. de l'Herne, 1990.

[109] Problema semnificaţiei este abordată în articolul "Meaning" din *Philosophical Review* (66/1957); pentru discuţia despre principiul cooperării şi maximele conversaţionale referinţele sunt la textul "Logică şi conversaţie" tradus în *Communication*, 30/1979.

ceva). Apoi, ele sunt reunite sub conceptul de *atitudine propoziţională* ("eu cred că p", "eu gândesc că p", "eu doresc ca p" etc.)[110]. Suscitarea unei atitudini propoziţionale prin *enunţuri indicative* exprimă dorinţa enunţătorului ca receptorul să poată avea *gândul că* enunţătorul crede ceva. Prin *enunţul imperativ*, el vrea ca receptorul să poată avea *intenţia de a face* ceva.

În al doilea rând, Grice speculează două sensuri ale verbului *to mean*[111] pentru a releva distincţia între două tipuri de semnificaţie: 1) *naturală* şi 2) *non-naturală*. Iată nişte exemple pentru a facilita distincţia:

(1) Roşeaţa de pe pielea lui Ion *semnifică* / *vrea a zice* că are pojar.

(2) Zicându-i lui Gigel: "Camera ta este o cocină", Maria voia să-i zică: "Camera ta este murdară şi urât aranjată".

După această distincţie între ***semnificaţia naturală*** (exprimată în propoziţia 1) şi ***semnificaţia non-naturală*** (*meaning* - exprimată în propoziţia 2)[112], Grice operează o distincţie între "semnificaţia pentru locutor" (*Slo*), "semnificaţia în situaţie" (*Ssi*) şi "semnificaţia independentă de timp" (*Snt*). Primele două sunt considerate fundamentale, iar *Snt* este o "semnificaţie convenţională" (*Scv*) şi este derivabilă din celelalte.

Cutia Pandorei meşterită prin aceste distincţii este invocată de J. Bennett:

"Ce vroia să zică regele (Angliei) Charles în cutare ocazie celebră zicând «Remember!»? Ce semnifică «Remember!» în engleză? Cu prima întrebare, se

---

Acest articol conține câteva ambiguități care au permis unora dintre interpreții săi (Strawson, Searle, Bennett, Sperber și Wilson) să-și dezvolte investigația în sensul dorit. Adesea este utilizată, din motive de "ușurință explicativă", o reformulare a lui Strawson (aparent se distinge mai clar între trei tipuri de intenție). Grice a revenit însă pentru a preciza că aceasta nu coincide cu definiția sa - "Utterer's meaning, sentence meaning and word meaning", în *Foundations of Language 4*, 1968; *Studies in the Way of Words*, Harvard University Press, 1989. Pentru o discuție mai detaliată: P. Bange, *Analyse conversationnelle et théorie de l'action*, Didier, Paris, 1992, p.125-149; P. Ludwig, *Le langage*, Flammarion, Paris, 1997, p.175-198; H. Parret, *L'esthétique de la communication*, Ed. OUSIA, 1999.

[110] Prin "enunț x" se înțelege orice formă de comportament comunicațional (verbal și non-verbal), orice semnal codificat și, la modul general, orice modificare a mediului fizic pe care comunicatorul o produce pentru a fi percepută de către un destinatar și care să servească drept *indice de intenții*. Unii autori, temându-se să nu privilegieze înțelesul de "comportament comunicațional de natură lingvistică", folosesc termenul de nuanță psihologică "stimulus". VEZI Sperber și Wilson, *La Pertinence*, p. 51.

[111] Această distincție a fost anticipată de Marty (1908), care distingea între *semnificația non-intențională* și *semnificația intențională*. Marty distingea, în interiorul semnificației intenționale, jocul altor două intenții: aceea de a schimba starea de spirit a interlocutorului său și aceea de a exprima propria stare de spirit. După cum a remarcat Mulligan, doar descripția este asemănătoare, deoarece în spatele ideii de semnificație non-naturală stau alte presupoziții metafizice. Cf. A. Reboul, J. Moeschler, *Pragmatique du discours*, A. Colin, 1998, p. 148.

[112] În continuare se vor folosi prescurtările: ***Sn*** - pentru semnificația naturală, ***Snn*** - pentru semnificația non-naturală.

merge spre ceea ce desemnăm ca ***semnificaţie în situaţie***; cu a doua, spre ***semnificaţia convenţională***. Relaţia între cele două concepte este problematică"[113].

Apoi, Grice introduce următoarea definiţie:

"*Că **A** trebuie să aibă intenţia de a produce auditorului său o credinţă cu ajutorul lui **x***, aceasta este aproximativ echivalent cu *a avea intenţia ca enunţul său să fie recunoscut că va fi fost făcut cu această intenţie*. Dar aceste intenţii nu sunt independente. ***A*** are intenţia ca tocmai recunoaşterea aceasta să joace partea sa în producerea credinţei, iar dacă ea nu o face, un lucru oarecare va fi fiind de intermediar în satisfacerea intenţiilor lui ***A.*** Intenţia lui ***A*** ca această ***recunoaştere*** să joace o astfel de funcţie îmi pare a implica pentru ***A*** să facă ipoteza că în fapt ea va juca în mod *verosimil* acest rol, iar faptul că această credinţă să fie produsă în auditorul său *să nu fie considerat ca o concluzie care aleargă* mai înainte ca intenţia din spatele enunţului să fi fost ori nu recunoscută. Într-un cuvânt, am putea să zicem că «***A*** semnifică non-natural un lucru oarecare prin ***x***» este aproximativ echivalent cu ***A** a enunţat **x** cu intenţia de a produce o credinţă având ca mijloc recunoaşterea acestei intenţii.* (Aceasta pare a implica un paradox datorat reflexivităţii, dar în fapt nu este cazul)".

Apoi, în acelaşi *Meaning*, Grice precizează că nu este vorba aici doar de "cazurile informative", ci şi de "imperative" şi "cvasi-imperative". De exemplu, dacă vine la mine un hrăpăreţ şi vreau să-l dau afară, pot să arunc pe fereastră o cantitate interesantă de bani mimând blazarea. În acest caz, "enunţul" nu este ***Snn,*** deoarece intenţia mea nu era să-l fac să iasă prin recunoaşterea planului meu. În schimb, dacă îl împing uşurel şi-i arăt uşa cu degetul, atunci s-ar putea zice că acţiunea mea constituie un enunţ dotat cu ***Snn,*** tocmai pentru că am avut intenţia ca recunoaşterea intenţiei mele să-i grăbească plecarea.

Aşa cum vom vedea într-un context mai relevant, Searle a reformulat şi adâncit analiza lui Grice, jucând însă pe supoziţiile metafizice ale *teoriei actelor de limbaj*. Sperber şi Wilson au dezvoltat-o în direcţia unei *pragmatici cognitiv-inferenţiale*, iar Dennett propune o reformulare din perspectiva *strategiei interpretului*. Vrându-se anti-psihologiste, aceste direcţii au evitat analiza dimensiunii emoţionale. În Partea a II-a voi prezenta un model care va reintroduce acest aspect, adică va lega intenţiile comunicaţionale de tipul de emoţii şi de dispozitivele vizibilizării lor (indignarea, sentimentul, sublimul; emoţiile informative). De aceea, înainte de a continua formalizarea, să facem doar o scurtă constatare asupra modului în care problema emoţiilor este prevăzută în mod tacit de modelul lui Grice:

"Să considerăm pe scurt şi un alt tip de cazuri. Dacă în calitate de examinator, fac să eşueze un candidat, atunci pot să-i cauzez amărăciune, indignare sau umilinţă. Dacă sunt mai vindicativ, pot avea intenţia de a cauza aceste efecte şi chiar intenţia ca el să identifice intenţia mea. Totodată, nu s-ar putea zice că faptul de a-l fi făcut să eşueze *semnifică non-natural* (*Snn*), oricare ar fi cazul. În schimb,

[113] Cf. P. Bange, *op. cit*., p. 129.

mă simt înclinat să asimilez faptul că tai calea cuiva în stradă cu un caz de *Snn*, căci nu pot să mă aştept ca persoana în chestiune să se simtă rănită (indignată, umilită) dacă nu identifică intenţia mea de a o afecta prin acest act (cf. faptul că dacă universitatea mea îmi suprimă tot salariul, ar trebui să-i acuz că mă ruinează; dar dacă ei îl diminuează cu un sfert, i-aş putea acuza că mă umilesc; în fine, nu prea aş putea zice prea multe despre cazurile intermediare)".

Operaţionalizarea lui Grice a căpătat o mare influenţă într-o formulă prin care Strawson şi Schiffer[114] au insistat asupra distincţiei între *sub-intenţiile actului de comunicare.* Astfel, "***L*** vrea să zică ceva prin **x** într-un mod non-natural atunci când:

a) **L** are intenţia (*i1*) de a provoca prin enunţarea **x** un anumit răspuns **r** la un auditor **A**;
b) intenţia (*i2*) ca **A** să recunoască intenţia lui **L** (*i1*);
c) intenţia (*i3*) ca această recunoaşterea de către **A** a intenţiei lui **L** (*i1*) să fie raţiunea sau o parte a motivelor pe care le are **A** pentru a răspunde **r"**.

Ne este clar că (a) şi (c) au destule şanse să nu se realizeze. Atunci ne punem întrebarea de ce mai depune comunicatorul *efortul* să comunice? Nu cumva putem să zicem ceva şi să realizăm o nouă stare intersubiectivă fără ca aceste intenţii să se realizeze în mod necesar? Dacă ţinem cont de "reformularea Strawson-Schiffer", atunci ***actul comunicaţional*** este actul în care se realizează *integral* "intenţiile griceene":

a) *intenţia informativă* (**Ii**): a informa destinatarul despre ceva;
b) *intenţia comunicativă* (**Ic**): a informa destinatarul despre această intenţie informativă;
c) *intenţia meta-comunicativă* (**Im**): intenţia ca intenţia de ordinul doi, **Ic**, să fie recognoscibilă de *auditoriu.*

De exemplu, în enunţul:

(3) "În ziua de Crăciun am avut gripă",

Maria are o intenţie de tipul (a), adică de a-i produce lui Ion convingerea că a fost bolnavă. Ion poate să recunoască această intenţie, dar să nu o creadă pe Maria. Asta înseamnă că se realizează doar intenţia de tip (b), dar nu şi intenţiile (a) şi (c). Aşadar, chiar dacă nu a reuşit să-l facă pe Ion să creadă că vaccinul nu-şi făcuse efectul, Maria a reuşit să producă un *eveniment în lume*: să comunice ceea ce ea *voia să comunice*. Grice nu se foloseşte de teoria evenimentelor, aşa că e mai bine să spunem: s-a produs o *semnificaţie non-naturală.* Deci veritabila *intenţie comunicativă* este intenţia (b), adică intenţia ca să fie recunoscută intenţia "pur" informativă (a). Dar atunci, *prin definiţie* (intenţia de *tip c* nu se poate realiza decât

[114] P. Strawson, "Intention and convention in speech acts", *Philosophical Review*, 73/1964, reluat în P. Strawson, *Logico-linguistic papers*, Methuen, London, 1971. Vezi şi formulările lui D. Sperber, D. Wilson, *La Pertinence. Communication et cognition*, Paris, Minuit, 1989.

dacă se realizează intenţia de *tip a*), rezultă că nici intenţia (c) nu este necesară comunicării.

Cu alte cuvinte, *recunoaşterea* unei *intenţii informative* poate să conducă la *realizarea* sa comunicaţională. Adesea doar aceasta este posibilitatea care-l face pe comunicator să se străduiască să vrea să zică ceva!

Întrebarea pe care putem însă să ne-o punem mai departe este dacă este justificat să introducem această posibilitate ca dimensiune a definiţiei comunicării. Nu cumva aceasta ne conduce la ideea că *vorbim doar ca să vorbim*? Este oare prea vagă definiţia lui Grice sau prea săracă?

Unor critici de acest gen, Grice le-a răspuns elaborând o *teorie a maximelor conversaţionale*. Ideea simplă este că, în *contextul unei conversaţii*, anumite enunţuri comunică *mai mult decât ceea ce pot semnifica nişte simple cuvinte* potrivit convenţiilor de limbaj. Aceasta este o "teorie a interpretării" care descrie modul în care *normele mutual recunoscute* permit agenţilor "schimbului informativ" să aibă o *interacţiune eficace*:

"În situaţiile normale - scrie Grice - schimburile noastre de vorbire nu se reduc la o suită de remarce descusute, iar dacă aşa ar fi cazul, ele nu ar fi socotite ca raţionale. Ele sunt rezultatul, măcar până la un anumit punct, al unor eforturi de cooperare; şi fiecare participant recunoaşte în aceste schimburi (întotdeauna până la un anumit punct) un scop comun sau un ansamblu de scopuri sau cel puţin o direcţie acceptată de toţi. Acest scop sau această direcţie pot să fie fixate de la plecare (de exemplu, prin propunerea iniţială de a supune o întrebare unei discuţii) sau pot să apară chiar în cursul schimbului; ele pot să fie relativ bine definite sau atât de vagi încât să lase o latitudine considerabilă participanţilor (cum e cazul conversaţiilor ordinare sau fortuite). Dar în fiecare stadiu anumite manevre conversaţionale posibile ar fi în fapt respinse ca inadecvate din punct de vedere conversaţional [...]. Presupunând că un asemenea gen de principiu de cooperare este acceptabil, ar fi posibil să distingem patru categorii între care se repartizează regulile şi sub-regulile mai specifice, ale căror efecte trebuie, în general, să se acordeze potrivit principiului cooperării. Dintr-un ecou ce vine de la Kant, voi numi aceste categorii Cantitate, Calitate, Relaţie şi Modalitate".

Maxime de cantitate:
1. Contribuţia voastră să fie la fel de informativă pe cât este necesară.
2. Contribuţia voastră să nu fie mai informativă decât se cere.
Maxime de calitate:
1. Nu afirmaţi ceea ce credeţi a fi fals.
2. Nu afirmaţi lucruri pe care nu aveţi cum le susţine cu dovezi.
Maximă de relaţie.
Fiţi relevant[115].

[115] Grice precizează ca maximele trebuie înţelese într-un *Leviathan*, altfel *regula 2* a *maximei 1* ne-ar părea cam neimportantă - căci ar fi doar o prevenire a pierderii de timp, ca

Maxime de manieră.

1. Evitaţi a vă exprima într-un mod obscur.

2. Evitaţi ambiguitatea.

3. Fiţi scurt (evitaţi prolixitatea inutilă).

4. Fiţi ordonat în exprimare.

Cu alte cuvinte, pentru a comunica un mesaj implicit, agentul are de ales între două strategii:

- să respecte maximele conversaţiei, iar *propoziţiile implicite* să fie recunoscute plecând de la ipoteza că ele sunt în joc. De exemplu, atunci când interlocutorul *recuperează subînţelesul* enunţului fără ca locutorul să-l fi făcut explicit, cum ar fi când intru într-o berărie şi strig:

(4) "Trei cu guler!".

- să violeze maximele într-un mod manifest:

(5) "În fine o treabă onestă, s-a făcut un acord ca şefii teroriştilor să ne prevină înaintea atentatelor!".

Ultimul exemplu relevă că maximele pot să fie transgresate în mod intenţionat, dar tocmai prin aceasta se regăseşte conţinutul semnificat! Alături de *enunţul explicit* care depinde de *semnificaţia convenţională* a cuvintelor se produce un nou *nivel informativ*. Grice numeşte acest nivel subînţeles cu termenul de "implicatură"[116]. O *implicatură* este, aşadar, o propoziţie care nu poate fi extrasă dintr-o enunţare decât plecând de la *cunoaşterea contextuală* sau *locală*.

O *comunicare autentică* trebuie aşadar să integreze exigenţa de a fi *deschisă integral*: comportamentul comunicaţional al lui **L** să posede cel puţin un *efect caracteristic* care se poate observa înainte ca **I informaţională** a comunicatorului să fie recunoscută. Altfel spus, acest comportament trebuie să arate că *suscită în mod deschis atenţia* destinatarului.

---

atunci când, în circumstanţe normale, pare ciudat să asertezi că ai două mâini sau că persoana cutare "pare să vadă un câine". În realitate, cineva poate să devieze schimbul esenţial de semne (Mitul lui Parsifal!) printr-o deviere spre detalii. Grice nu a dezvoltat această maximă, dar previne că se poate vorbi de mai multe genuri, centre de pertinenţă şi posibilizări pe parcursul conversaţiei: "aceste chestiuni sunt excesiv de dificile şi mă gândesc să revin asupra lor într-o viitoare lucrare". El nu a rezolvat însă această dificultate. Nici nu se putea în cadrul unei teorii convenţionale! De aceea Sperber şi Wilson, aşa cum vom vedea mai departe, folosesc *maxima de relaţie* în sensul "prezumţiei de pertinenţă".

[116] Termenul este adesea tradus în analizele autorilor români cu "implicitare" sau "implicaţie". În realitate, Grice a vrut să facă distincţia între inferenţa conversaţională (*implicate* şi *implicature*) şi inferenţa logică (*imply* şi *implication*). Neînţelegerea provine de la faptul că prima traducere franceză (*Communication*, 30/1979) a adoptat termenul de "implicit" (*implicite*) şi "implicitare" (*implicitation*). "A implicita" semnifică o anume "ascundere", ceea ce nu corespunde sensului dat de Grice: implicatura este o *activitate de indiferenţă*.

Pentru a rezolva delicata problemă a *intenţiilor deschise* (aceasta înseamnă a contracara *informaţiile strecurate*), Grice avansează ideea că orice persoană, îndată ce participă la o conversaţie, devine realizatoare a unui *contract implicit* care autorizează şi ghidează interlocutorul privitor la unele *calcule interpretative* în stare să umple lacunele sau să reconstruiască sensuri pentru care *nu* mai există *coduri*. Avem deci de a face cu un soi de "autoregizare a comunicării" în care **principiul de cooperare** este reprezentat în mod virtual: dacă are dispoziţia de a interpreta un enunţ incomplet şi ambiguu, *auditorul* trebuie să recurgă la procedura de eliminare, pe rând, a enunţurilor care sunt incompatibile cu ipoteza că *locutorul* său actual sau virtual a respectat principiul de cooperare şi maximele. El va putea decide să rămână, în urma testărilor succesive, în faţa unui singur "conţinut": pe acesta îl va socoti demn de a fi dedus "*ca* gândul pe care locutorul a încercat să-l comunice intenţional".

Iată un exemplu: (1) Ion a cumpărat *Adevărul,* (2) Ion a cumpărat un exemplar din *Adevărul,* (3) Ion a cumpărat trustul de presă care publică *Adevărul.*

Dacă luăm ca enunţ de bază (1), atunci, în anumite contexte, doar propoziţia care exprimă interpretarea (2) a lui (1) este compatibilă cu ipoteza că locutorul nu zice un lucru pe care îl crede fals (prima dintre *maximele de calitate*). În alte situaţii, locutorul este pertinent (în sensul *maximei de relaţie*) dacă lasă cel mai mult loc pentru explicitare interpretării (3). În tot acest proces de lansare de ipoteze este amorsată maşinăria unei *reflexivităţi complete* a celor trei *sub-intenţii*. Gândirea nu se fixează pe un *conţinut* ("Perverteşte Ion adevărul din ţara asta", "De data asta a cumpărat ziarul X, ce l-o fi apucat" sau "A devenit acţionar principal la..."), ci pe *reperarea unei intenţii ordinare* desemnate prin caracterul de a fi *explicită.* Ea este "trăită" ca o *intenţie psihologică* doar ca *formă* căci nu este intenţia de a semnifica ceva anume.

Această idee a lui Grice este adesea deturnată. Astfel, plecând de la distincţia lui Searle dintre *normele afirmaţiei conţinute* şi *normele de esenţă,* pe de o parte, şi *normele* de *pregătire* şi de *sinceritate,* pe de altă parte, R. T. Bell[117] susţine că Grice defineşte *înţelesul* cu ajutorul *forţei ilocuţionale*, acesta fiind atunci "Efectul pe care un emiţător vrea să-l producă asupra receptorului prin intermediul mesajului". Dacă urmărim cu atenţie argumentaţia lingvistului englez şi ne întoarcem la definiţia lui Grice, nu vedem nicăieri o referire la "mesaj", ci la "intenţii care nu sunt independente". Grice nu a construit o pragmatică în sensul lui Austin şi Searle (aceasta înseamnă a echivala procedura recunoaşterii de intenţii cu actul ilocuţional), dar R.T. Bell îl împinge pe acest podium, pentru ca apoi să poată să scrie: "Putem spera că actul de comunicare are un caracter de universalitate la nivelul afirmaţiei, dar nu şi la cel al forţei ilocutive - situaţie care explică faptul că traducătorul poate reda cu uşurinţă conţinutul, nu însă şi intenţiile scriitorului, care sunt mult mai greu de înţeles şi de redat" (p. 199). Evident, el poate scrie asta, dar nu şi să facă o susţinere plecând de la Grice, deoarece acesta foloseşte doar în mod

[117] Roger T. Bell, *Teoria și practica traducerii*, Polirom, 2000, p. 192-193.

indirect ideea de "forţă ilocutivă", şi atunci doar în contextul închis al enunţării. Vom vedea un alt tip de "deturnare" la Searle.

Oricum, reţinem că analiza intenţiei comunicaţionale ca "intenţie ordinară simplă" presupune un *cerc comunicaţional*, anume acela al unui *joc de limbaj* prin care interlocutorii se vor fi familiarizat cu misterul trecerii între un "cadru" *explicit* şi unul *implicit*. Aceste *reguli* vor fi trebuit constituite prin *practici comunicaţionale anterioare*. Dar aici se pare că încep adevăratele dificultăţi interne ale teoriei griceene.

Corespunde oare naturii umane faptul că există întotdeauna un joc de limbaj? Din analiza fenomenelor politice putem desprinde relativ uşor un exemplu al cvasi-absenţei sale: cazul crimelor contra umanităţii.

O altă dificultate este semnalată de Sperber şi Wilson: ca să aleg printre efectele implicite ale comunicării pe acelea care corespund *repertoriului implicit* trebuie să mă bazez în cele din urmă pe un mecanism comunicaţional inadecvat, cel al *transmisiei* şi al *codurilor,* sau pe o paradigmă non-comunicaţională, cum este teoria jocurilor[118].

Vom revedea aceste dificultăţi când vom examina modelul care decurge din teoria actelor de limbaj în varianta lui Searle şi din teoria pertinenţei comunicaţionale a lui Sperber şi Wilson.

O concluzie a prezentării critice a teoriei lui Grice ar putea să fie "schiţa" unei analize de discurs având ca soclu o formulare ipotetică, anume că este posibil ca principiul cooperării şi maximele conversaţionale să se fi "interiorizat" într-un fel sau altul în *Leviathanul* discursului public. În acest scop devine util modelul semioticii actanţiale.

2. Supravegherea principiului cooperării prin jocurile de limbaj ale "discursului de putere"

Abordările analitice ale comunicării ne îndeamnă să ne păzim de presupoziţiile psihologiei populare. Aceasta face o separaţie inadecvată între *dorinţe* (stări interioare care au funcţii selectoare în privinţa acţiunilor) şi *credinţe* (stări care desemnează fenomenul *encodării* informaţiilor), astfel că în reflexivitatea naivă este prezent un corpus masiv de reprezentări ale comunicării în care este hipertrofiată *funcţia de control* (pe care o exercităm faţă de "manevrele conversaţionale" virtuale) şi pentru care avem *tot timpul* să o isprăvim (o altă prezumţie de virtualitate implicată de Grice).

În acest caz este vorba despre *modelul Pushmepullyou* ("tu-mă-mpingi-şi-eu-te-trag"). Acesta este un calambur prin care Andy Clark ne redă intuitiv ipoteza că în psihologia populară domină un soi de simultaneitate (un buclaj de maximă viteză) între funcţia de codificare şi funcţia de control care ne împiedică fixarea

[118]Vezi mai departe formalizarea fenomenului de *specularitate.*

"atenţiei la semnificaţii" (E. Anscombe) pe un timp real. O scenă primitivă a comunicării sociale încorporează însă un profil temporal critic - dat fiind că rezoluţia problemelor cotidiene este imediată. Un cognitivist ca A. Clark nu poate să nu ne avertizeze dificultăţile pe care le ridică în această privinţă efectuarea unor "judecăţi incondiţionale", cum sunt cele invocate de Davidson: "Pare atunci că avem nevoie de un semnal de retroacţiune mai rapid decât ni-l prezintă natura !"[119]. El însuşi prezintă apoi o serie de descrieri detaliate despre cum ar putea „spiritul" să implementeze aceste circuite, dar le caracterizează drept speculative - în măsura în care "retroacţiunile virtuale" nu sunt modelizate prin integrarea unui timp real. Trebuie să ne neîncredem, în mod programat - susţine A. Clark, în imaginea unui Gânditor - aşezat, imobil, cu ochii închişi, având la dispoziţie o eternitate (în adâncime - când distanţele de parcurs sunt considerabil de mici; în extensie - pentru comunicarea la cea mai mare distanţă). El propune modelul unei „cogniţii în stare sălbatică": timpul, corpul şi mediul sunt încorporate în inima buclei computaţionale. Se pare însă că psihologia cognitivă nu va fi izbutit încă să descrie un astfel de model. Este el realizabil mai curând dintr-o perspectivă mai sociologică, cum este aceea a modelului *cognitiv-expresivist*? Vom vedea în capitolul final. Să vedem deocamdată ce se poate „vedea" printr-un model al semioticii actanţiale în care se introduc supoziţii ale paradigmei conversaţionaliste.

Într-un fel sau altul, ea este prezentă în sociologia funcţionalistă, în modelările bazate pe teoria jocurilor şi în unele orientări ale "socio-semioticii" de genul celei realizate de Greimas şi Landowski. Modelul lor intuitiv despre acţiunea de comunicare este acela al unei pregătiri: pentru un efect, o schimbare de stare - ea însăşi doar ca o pură pregătire pentru o relaţie mai raţională sau sofisticată cu altceva. Foarte puţini o recunosc, dar asta gândesc: comunicarea este de fapt un *nume* generic pentru un ansamblu de puncte de sprijin, cele care altfel ar putea fi denumite *noduri* ale unei *reţele*.

Să plecăm de la unul dintre modelele descriptive ale *Şcolii de la Paris* ("varianta Greimas")[120]. În esenţă, se pleacă de la supoziţia că între diferite domenii există asemănări şi omologii de poziţii şi acţiuni care pot fi "localizate" la diferite niveluri de abstracţie. Un astfel de nivel este acela al *schematizărilor cognitiv-narative* şi al *poziţiilor actanţiale*. Adesea se foloseşte noţiunea de *script* (Schank şi Abelson) pentru a desemna programele "stereotipate" de acţiuni, evenimente, roluri, statusuri şi reţele - care se pot dezvolta în aceste domenii astfel decupate.

Claude Chabrol[121], care-şi denumeşte metoda drept "psiho-socio-lingvistică", a propus, de pildă, un *script* format din: *Dar, Agresiune, Schimb voluntar / forţat*, *Incitaţie normativă (Autoritate), Ordine (Putere), Luptă, Retribuire*. Îndată

[119] A. Clark, "The presence of a symbol", *Connection Science*, 3-4/1992.
[120] A. Greimas, *Sémiotique et sciences sociales*, Seuil, Paris, 1976; *Du sens. Essais sémiotiques*, Seuil, Paris, 1983.
[121] Cl. Chabrol, "La construction de l'identité du sujet du discours", în A. Berrendonner, H. Parret (*eds.*), *L'interaction communicative*, Peter Lang, Berne, 1990.

ce sunt traversate de un astfel de *script*, diferitele domenii sunt *marcate de programe specifice* de norme şi roluri comunicaţionale. În exemplul pe care îl voi construi aici, acest "marcaj" ne conduce la observaţii asupra unui joc de "expectaţii încrucişate" între următoarele "poziţii actanţiale": *donator - destinatar* (al *darului*), *agresor - agresat, dominant - dominat, retribuitor - retribuit, ameninţător - ameninţat....*

Pentru a intra în acest joc nu este prea greu. Încă de la naştere, prin învăţarea socio-lingvistică, suntem iniţiaţi în *categorizări* (socializarea politică este timpurie!). Apoi intervine ceea ce se cheamă ***circulaţia discursurilor*** - de ele, cum am văzut, nu putem să scăpăm decât participând - care sprijină *regulile constitutive* ale acestor jocuri prin sancţiuni difuze sau explicite.

Putem să definim asemenea sisteme pentru a studia diferite tipuri de "performanţe abstracte". De exemplu, termenul de *actant* ne foloseşte:

a) pentru a desemna mai multe fiinţe ("românii", "femeile", "parlamentarii", "Nea Gheorghe"...) cu acelaşi termen;
b) fenomene în curs de constituire ("opinia publică vrea alte figuri politice"[122]);
c) colective care figurează în enunţuri a căror referinţă este problematică şi discutabilă - pot să devină miza unor dispute generate de absenţa unei forme instituţionale care să le confere caracter de obiectivitate ("oamenii de bună credinţă", "toţi cei care au mâncat salam cu soia", "un grup de oameni ai muncii", "clasa politică", "profitorii tranziţiei").

Utilizarea unui asemenea angrenaj de *poziţii* şi *trasee narative* ale semioticii actanţiale a permis unor cercetători francezi[123] să analizeze un uriaş corpus de scrisori de "reclamaţii" şi "denunţuri" fără a ţine cont de "trăsăturile substanţiale". Pot fi, aşadar, utilizate chiar şi *performanţele denunţiative* ale psihopaţilor, deoarece ei nu sunt decât nişte *protagonişti* care exprimă *formele tensive* încarnate în *evenimente narative* ale spaţiului public.

Astfel, *actul de a denunţa o persoană*[124] poate să fie analizat ca un *pattern* care instaurează un sistem de relaţii între patru actanţi: 1) cel care denunţă; 2) cel în

---

[122] Despre *sistemul scenografic al opiniei publice*, N. Perpelea, *Structura simbolică a câmpului electoral*, Institutul European, 1998.

[123] Luc Boltanski, *L'amour et la justice comme compétence. Trois essais de sociologie de l'action*, Ed. Metailié, Paris, 1990.

[124] Dar, în sensul categoriei de putere simbolică extinsă (atribuirea de intenţionalitate unei stări de lucruri care nu este intrinsec intenţională - vezi mai departe deosebirea făcută de Searle între *faptele brute* şi *faptele instituţionale*), se pot "denunţa" şi obiecte. Astfel, când eram elev ne sfădeam între noi despre care ţigară sau prăjitură "merge" cu *Coca* şi care cu *Pepsi*, dar mare mi-a fost uluirea când într-o aşa-zisă şedinţă a tineretului comunist fuseserăm aduşi pentru a asculta pe un activist vigilent care denunţa… *Coca Cola*. Nu era vorba despre o simplă critică ideologică a *habitus*-urilor capitaliste: *Pepsi Cola* apărea mai "neutrală"! Ea pătrunsese în habitusul alimentar înainte ca obiectele de consum să devină parte constitutivă (ţintă) în sistemul semiotic al discursurilor de

favoarea căruia este săvârşită denunţarea; 3) cel în detrimentul căruia aceasta se exercită; 4) cel pe lângă care ea este făcută.

Apoi, prin convenţie, aceşti actanţi pot fi calificaţi prin termenii: *denunţător*, *victimă, persecutor*, *judecător*. Scopul "enunţului denunţiativ" este *fixarea referentului* la care să se aplice fiecare dintre aceşti patru termeni. Studiind sistemul astfel desemnat, ne putem da seama despre *miza crizei* care l-a împins pe autorul "scrisorii" să facă acest gest. Nu are rost să privim aici la toate subtilităţile acestui comportament, deşi vom mai reveni asupra problemei *denunţului public* (dependenţa lor de familiarizarea cu incertitudinile specifice mecanismului social de comunicare care domină o "cetate comunicaţională"). Este clar însă că putem vorbi despre o *miză generală*: transformarea unor *conflicte personale* în *conflicte categoriale*. Să schiţăm o "aplicaţie".

Societatea politică de tip comunist a generat mai multe *dispozitive* de încarnare tehno-simbolică a *regimurilor de familiaritate* cu normele. Astfel, pe lângă denunţurile la securitate făcute de anonimi sau informatori specializaţi, funcţiona un tip special de denunţ: "denunţul la partid". În mod ciudat, acesta din urmă părea a se asemăna cu cel pe care bunicii îl făceau preotului, chiar în faţa nepotului: uite-l, nu mănâncă, nu e cuminte şi "pomeneşte pe Necuratul". Ceea ce se pare că au ca specific aceste denunţuri - iată şi cazul soţiei care-şi "pâra" soţul "la partid" în legătură cu faptul "că bea" - este lipsa detaliilor şi a peripeţiilor din naraţiune. Tonul era adesea extrem de ridicat, dar totul se menţinea ca o *plângere* din care să nu se producă o poziţie de alteritate cu "persecutorul". Dimpotrivă, delaţiunile[125] către serviciile secrete se caracterizează prin lipsă de ton, de relatare emoţională, iar uneori prin amănunte inutile în fapt celui care trebuia să-l "îndrepte" pe "trădător".

În primul caz s-ar putea vorbi mai curând de o dramă în care aspectul cel mai important ("proiectul de influenţă") pare a fi *trăirea* "mesajului" într-un *eveniment comunicaţional* la care participă toţi protagoniştii. În al doilea caz, sistemul actanţial dezvăluie un alt scop al intenţiilor de comunicare: nu trăirea comunicării ca act pur uman, ci deplasările unor informaţii în sistem în aşa fel încât să aibă loc stabilirea poziţiilor.

---

denunțare a "societății de consum". *Coca Cola* venea pe piața socialistă prea târziu: *iluzia creşterii* fusese înlocuită cu *critica duşmanului* exterior care-i împiedica iureşul.

[125] Nu ştiu în ce măsură această ipoteză va fi confirmată de analiza unor documente ale fostei securităţi. Mă bazez însă şi pe concluziile lui Arlette Farge (colaboratoare a lui M. Foucault) privind dispozitivele *bio-puterii*. Ea a analizat informările de delațiune și activitatea spionilor regimului înainte de Revoluția de la 1789. S-a putut observa marea încurcătură în care intraseră "muștele" înainte cu câteva luni de revoluție: toată lumea vorbea "pe față", astfel că spionii trebuia să inventeze uneori detalii compromițătoare, dar în special "picante" - dat fiind faptul că regele era nu numai un temător de ideea de "altfel de politică", dar era și... voyeurist. Nu se mai putea vorbi de "emergență de actualitate". Totul era actualitate. A. Farge, *Dire et mal dire*. *L'opinion publique au XVIII siècle*, Paris, Seuil, 1994.

Lucrurile au fost desigur mult mai ciudate. Nu numai în *Bunavestirea* lui N. Breban, dar chiar în realitate, existau indivizi care se "turnau" *pur şi simplu*. Nici că erau "nebuni" şi nici că se auto-denunţau pentru a preveni ca alţii să o facă ("dreptul la preemţiune" acordat strategic de sistemele totalitare!). Dar neputând să analizeze *actele expresive* în modele mai complexe, semiotica actanţială e cam neputincioasă în faţa întrebării: la cine se denunţau aceştia, "la partid" sau "la securitate"? Cu siguranţă că studiile asupra arhivelor totalitarismului vor dezvălui lucruri inimaginabile.

Prin această exemplificare nu am urmărit să desfăşor un gen de "studii post-totalitare", scopul a fost doar de a ilustra cu exemple reale dependenţa elementelor "văzute" ale comunicării de modelul teoretic. Exemple *cât de apropiate de noi* sunt mult mai sugestive pentru a ne face credibilă ideea că atunci când comunicăm nu transmitem, tratăm informaţii sau tranziţionăm intenţii, ci realizăm *intenţii-în-acţiune*. Văzută în acest fel, comunicarea înseamnă a crea, din interiorul procedurilor sale de săvârşire, un sens, care are o dinamică de temporalizare şi spaţializare proprie.

Nu vom mai reveni asupra acestei probleme decât pentru, paradoxal, a o pune în dificultate: din această perspectivă putem vedea în acel "trăirist" şi inocent "denunţ la partid" doar acţiunea omului obişnuit de a menţine integritatea comunicării şi coerenţa paternalistă?

Dacă privim lucrurile din perspectiva *teoriei jocurilor*, putem observa o diviziune a comunicării societale în două categorii, urmare a operaţiei de separaţie realizată strategic de Putere. Prima este aceea care o interesează de fapt pentru *menţinerea autorităţii*. A doua, cea *paternalistă*, este mai degrabă o diversiune necesară procesului de iniţializare a "dezvăluirilor-despre-Sine" (*Self-disclosure*) descris de dramaturgia lui Goffman. Cum am văzut în capitolul precedent, cel mai misterios lucru este producerea unei reciprocităţi iniţiale pentru a-i determina pe actori să intre în scena în care se desfăşoară jocuri de "coborâre a gărzii" (*guarded disclosure*). Societăţile "închise" au nevoie de astfel de scene la nivel global pentru ca (re)generarea - la nivelul imaginarului - a ritualului schimburilor reciproce să poată inculca indivizilor imaginea unei "societăţi intime".

Aparent, eficienţa unei astfel de proceduri este minimă. Am putea invoca două argumente. Unul este cel dinainte: "reclamaţiile la partid" erau prea puţin informative pentru a fi cu adevărat utile stabilizării sistemului. Al doilea ne spune că din ce în ce mai puţini oameni erau aşa de naivi încât să "spună totul". Dar tocmai asta întregea jocul *actorului sistemic*: practica "dezvăluirilor autentice" fiind *regulă constitutivă,* "încălcările" apăreau ca fiind specifice nivelului *regulilor de uzaj*. De aici apăreau acele "inferenţe colective" care întreţineau credinţa în mitul Conducătorului "care nu ştie ce se întâmplă".

Acest mit a fost o perioadă o pârghie utilă. Într-o etapă ulterioară - dacă e să ne gândim la cazul României - a intrat în mod strategic în joc şi "simplul cetăţean". Jocul era acum cu doi actori, deoarece "simplul cetăţean" devenise

suficient de abil ca să mistifice această *sinceritate sistemică* în aşa fel încât să supraîncarce sistemul cu reflexivitate[126]. Frecvenţa "bancurilor cu Ceauşescu" aflat în situaţii dificile faţă de abuzurile sau prostia activiştilor de partid este un astfel de exemplu de producere intenţională a *hiper-reflexivităţii în sistem* pentru ca Puterea să nu mai poată invoca pretextul "dezinformărilor". Este interesant, în acest sens, că numărul "bancurilor" în care Ceauşescu dialoga cu "securişti" a fost întotdeauna cvasi-nul, atât în perioada în care jocul era numai un *monolog al Sistemului* cu cetăţenii (după unii, aceste anecdote erau difuzate chiar de către serviciile secrete - oricum, lucrurile s-au întâmplat "de parcă aşa a fost"!), cât şi în vremea în care *mitul conducătorului dezinformat* devenise bătător la ochi.

Concluzia care ne interesează mai departe din acest exemplu este că şi la nivelul sistemelor publice putem să vorbim despre comunicare ca acţiune încarnată, deoarece are loc o producţie endogenă de dimensiuni *temporale* (un trecut, un prezent, un viitor) şi *spaţiale* (cele prin care apar *topos*-uri ale "aproapelui" şi "departelui" - necesare prizelor reflexive între diferite părţi). Am putea să vorbim oare despre o *substanţă dramatică* a relaţiilor sociale, şi nu numai despre "figuri de relaţie" şi "paternuri ale comunicării"?

Dificultatea cea mai teribilă pare a fi aceea de a găsi un model intuitiv al acestei idei, mai ales pentru a hrăni imaginaţia acelor sociologi care văd în concepte ca "substanţă dramatică", "trăire", "durată" doar nişte "fineţuri stilistice". Să presupunem totuşi că aceştia acceptă expresia "trăirea relaţiei". Va trebui atunci să li se ofere ceva care să-i îndepărteze de la imaginea unor "noduri discrete" care inflexionează "efecte de sens". Aceste efecte de sens al comunicării trebuie atunci sesizate în ele însele, ca trăiri împreună cu *Alter* ale unui principiu de imanenţă. Dar cum să-ţi imaginezi ca fiind "trăite" nişte "relaţii eterne" şi independente de legăturile precare pe care le întreţin cu realitatea? Italo Calvino ne oferă drept răspuns o metaforă: imaginea unei *săgeţi* care, deşi dispărută din arsenal, continuă să ne *rănească.* În mod asemănător, I.P. Culianu[127] spune că, în spectrul său virtual, *raza de acţiune a unui mit* tinde să-şi dezvolte şi epuizeze sistematic toate aceste posibilităţi într-o *hartă completă* a minţii. În consecinţă, printr-o metodă de actualizare a interpretărilor posibile s-ar opera un ansamblu interactiv de *subiecte ideale*, a căror "integrare morfodinamică" încarnează *Istoria.*

Ilustrarea lui Calvino încarnează la nivelul imaginarului social ideea de relaţie comunicaţională trăită. Parabola sa ne trimite de la o abordare sintaxică a comunicării, după modelul actanţial, la o pragmatică a acţiunii comunicaţionale în care "agentul" domină scena, se orientează, se decide, trăieşte mize, manipulează, contractează. Aşa cum am văzut în capitolul precedent, în pragmatica naratologică tot acest parcurs narativ ("orientare finalizată prin înlănţuiri narative" - H. Parret) pare a avea sens - încarnat în expresii emoţionale publice - pentru ca într-un final să devină "narabil" (bun de povestit).

[126] Vezi mai departe comunicarea în *sistemele auto-poietice* (N. Luhmann).
[127] I.P. Culianu, *Gnozele dualiste ale Occidentului*, Bucureşti, Nemira, 1995.

3. Îngheţarea *principiului carităţii.* Stigma discursivă

Ipoteza pe care îmi îngădui să o fac aici vizează acele situaţii în care ne sfiim să răspundem unui soi de interogaţii cu privire la faptul că iubim, că suntem credincioşi etc. Voi face doar o între-deschidere plecând de la o sugestie a lui F. Flahault[128]. Încrezător în celebra analiză wittgensteiniană, acesta consideră că Grice nu a făcut o distincţie prea bună între *regulile de constituire* şi *regulile de uzaj normativ.* Ca regulă constitutivă, maxima "Fiţi pertinent" nu funcţionează ca un imperativ, ci ca o constatare: este cineva oare care, în calitatea sa de fiinţă umană, să nu vizeze a fi pertinent? Această "viză" ne înscrie într-un regim al sensului care ne stăpâneşte întreaga fiinţă, inclusiv corpul. Incapacitatea de a face sau a zice lucruri adaptate *constitutiv* naturii umane conduce la excluderea din umanitate, nu la "ajustare normativă". Este cazul stigmatizării nebunului.

Să revenim la ideea de *asentiment*. Există oare contracte de comunicare în care descripţii la *persoana a III-a* nu mai trebuie să treacă prin procedura de asentiment la *persoana I*? Mă refer, spre exemplu, la acele cazuri când, pentru a ne poziţiona ca martori-naratori de încredere ai ordinii naturale a lumii, invocăm bizarerii în comportamentul celuilalt. În acest caz perversitatea consistă în a îngheţa *principiul carităţii* şi, ca urmare, a determina auditoriul să nu crediteze pe cel "bizar" ca un veritabil enunţiator la *persoana întâi*. Aşa cum vom vedea mai bine în Partea a II-a, printr-o asemenea "normalizare discursivă" sunt excluse din "cetate" expresii cognitiv-emoţionale care deranjează persoanele care au ocupat deja poziţiile în cadrul sistemelor de reducţie a complexităţii comunicării publice[129].

Orice enunţ de constituire a *Discursului social* nu este pertinent decât pentru *Altul* şi comportă, în afara cererii de a se lua act de el, privilegiul ca pertinenţa să fie recunoscută printr-un asentiment public la *persoana I*. Reperele de pertinenţă se sprijină deci mereu pe reprezentări împărtăşite, ceea ce implică o supunere a oricărui subiect posibil unui "altul", măcar că acesta este, pentru unii, doar *Altul* lui Lacan. Într-un fel, aceasta este şi ideea lui Benveniste: "*orice afirmăm este instanţă într-un discurs*". Altfel spus, orice afirmaţie a noastră nu numai că este analizabilă ca parte într-un discurs, ci este ea însăşi un *discurs.* Concluzia să fie oare aceea că nu poţi respecta preceptul biblic de a nu-ţi pune mintea cu prostul? Căci pentru a scăpa enunţurilor sale trebuie să te străduieşti să-l faci să recunoască faptul că îi scapi, adică să te sprijini pe un "ţesut discursiv" împărtăşit cu el, dar peste care nu este doar el stăpân. Aşa că, văzând că şi lui îi este desemnabil undeva un loc, poate trage concluzia că forţa nu se poate extrage doar din propriile mâini. Afirmaţia implică supoziţii grave întrucât presupune că avem şanse minime de a nu intra în *reţelele discursive* (*scenarii diegetice* şi/sau *scenarii ilocutorii*) ale acelui tip de indivizi (mă refer aici şi la autorii scenariilor cultural-morale din *reality-show*-uri) care nu-şi reprezintă identitatea noastră decât

[128] F. Flahault, *La parole intermédiaire*, Paris, Seuil, 1978.
[129] Vezi în acest sens şi cercetarea lui M. Edelman.

ca o "punere în scenă" pentru a performa *pulsiunile voyeuriste* ("a lăsa să se vadă" pentru a-şi putea reprezenta narcisist orgoliul).

Chestiunea este însă că astăzi aceşti indivizi sunt caracterizaţi de acel soi de prostie orgolioasă, care, fiind egală cu sine însăşi, nu poate accede nici măcar la relaţia terapeutică de aerisire psihanalitică: o cultură enciclopedică artificială îi privează de genul de vise care i-ar pune într-un "discurs" cu acel *Altul* al lui Lacan. De aceea poate că uneori suntem liberi să comunicăm doar dacă putem atribui celuilalt un merit: acela de a nu ne face să ne simţim vinovaţi dacă nu comunicăm. Faţă de trucarea politicoasă a intenţiei de a înşela, uneori este preferabilă moral o anume abilitate de a disimula că atribuim comunicării puterea unei valori sacre. Dar în acest caz nu ne mai ajută un model conversaţionalist întrucât acordă o pondere prea mare constrângerilor "situaţiei de comunicare" în care interlocutorii sunt deja "prinşi".

Ipoteza pe care o voi susţine mai departe este că prin comunicare se realizează uneori acea *colaborare negativă* care produce o opacitate prin care ne acomodăm mai bine unul cu celălalt - decât dacă ne-am strădui să avem o *strategie transparentă*.

4. Opacifierea comunicării. Secretul lui Polichinelle. Ipocrizia socială

Pentru a nu rămâne la nivelul unor consideraţii generale, voi încerca să adaptez ipotezei de mai sus două analize de caz. Prima se referă la necesitatea unei opacităţi a comunicării publice şi o preiau dintr-un studiu al lui J. P. Dupuy despre logica ipocriziei sociale. A doua analiză vizează o anume situaţie de echilibru dintre credinţe, norme şi emoţii. În acest scop, voi pleca de la un model prin care J. Elster tratează "interfaţa" dintre raţional şi iraţional.

a) Spre deosebire de modelul bazat pe "teoria pertinenţei comunicaţionale" (D. Sperber, D. Wilson), adepţii "teoriei jocurilor" evită conceptele comunicaţionale cum ar fi "mediu cognitv" sau "common knowledge" (CK). Astfel, J. P Dupuy utilizează termenul de *specularitate:* capacitatea spiritului uman de a se pune în locul altuia şi de a "vedea" lumea din punctul său de vedere: "Eu cred că tu crezi că el crede că eu cred....".

De exemplu, se pot defini niveluri sau *grade de specularitate* prin procedura: numărul de "îmbinări" de acest soi ("Eu cred că tu…") "minus unu". Toţi indivizii ştiu că specularitatea poate fi infinită, dar acest "minus unu" realizează o discontinuitate în cadrul infinitului.

Un astfel de grad de specularitate este realizat pe aeroport: eşti anunţat să te duci cu două ore înainte de decolare (T-2), dar dacă toţi ar face asta, la ora 9 ar fi o înghesuială enervantă, optimul este ora 1o; dar dacă toţi ar viza asta, s-ar crea panică pentru că nu ar mai rămâne decât o oră până la decolarea de la ora 11. Singura şansă a companiei este să tacă din gură şi să nu facă să apară ca *enunţ public* (CK) faptul că zicând "T-2" vrea de fapt să zică "T-1". Secretul rămâne

"open secret" atât timp cât nu există prea mulţi "secretoşi". Această miraculoasă proclamaţie publică (în sensul că nu este făcută de cineva anume) a faptului că are loc un fenomen de specularitate se numeşte "Secretul lui Polichinelle" (*open secret*). Secretul este că nu există secret.

b) Iată pe scurt o "operaţionalizare sociologică" a analizei pe care J. Elster a făcut-o celebrei maxime a lui La Rochefoucauld care ne îngăduie să concepem ipocrizia ca pe un soi de *omagiu* pe care viciul îl aduce virtuţii. În acest orizont cred că putem observa o "diferenţă ontologică" între modelul expresivist şi cel descriptivist: este evident că Eu şi Tu se găsesc mereu într-o *situaţie de comunicare*, dar trebuie ca lucrurile să se desfăşoare în aşa fel încât câmpul libertăţii de a comunica să se întindă şi la trecut. Iată un paradox filosofic pe care unii sociologi nu prea sunt dispuşi să-l ia în serios. De ce oare?

În a sa *Fiinţa şi Neantul*, Sartre spunea că într-un fel am *ales de a ne fi născut* şi, astfel, "Eu sunt responsabil de toate cele ce se întâmplă". Aplicată ipotezei de mai sus, această idee presupune că avem dreptul să decidem: "comunicăm sau nu comunicăm". Cumva ca şi cum ne vom fi ales această "predestinare" - de a ne afla mereu într-o *situaţie de comunicare*.

Ideea pare mai puţin absurdă dacă ne aplecăm mai atent asupra pasajului următor: "Pentru ca noi «să avem» un trecut, trebuie să-l menţinem în existenţă prin însuşi proiectul nostru spre viitor: ne primim trecutul, dar necesitatea contingenţei noastre implică faptul că noi nu putem să nu-l alegem". Sper să pot face şi mai puţin absurdă această idee, recurgând la analiza lui J. Elster[130].

Elster ne propune să observăm "în detalii cât de fine" acele cadre de comunicare în care nu numai ipocrizia individuală, dar şi aceea colectivă apar ca un soi de necesitate morală. Mai exact, termenul de omagiu, din maxima de mai sus, este un soi de aviz universal care ne spune că, în cea mai mare parte a lor, comportamentele ipocrite sunt dictate de norme. Pentru a înţelege de ce ipocrizia este oarecum "necesară" comunicării, trebuie să detaliem relaţia dintre ruşine şi vinovăţie.

Asemănător analizei lui B. Williams[131], filosoful norvegian consideră aceste emoţii drept componente de bază ale "alchimiei mentale": ambele sunt "forme de reproşare la sine", doar că prima este globală sau relativă la caracter (eu sunt o persoană detestabilă), pe când cea de-a doua este relativă la conduită (eu am comis o acţiune demnă de pedepsit). Am putea să ne aşteptăm ca violarea normelor să suscite celorlalţi, atunci când le încălcăm, acele emoţii care să ne facă să ne simţim vinovaţi - pentru a ne determina să "îndreptăm" cumva situaţia. Totuşi, "Divinul social" a făcut o enigmă: violarea normelor suscită altora acele emoţii

[130] Cf. J. Elster, "Rationalité, émotions et normes sociales", în P. Paperman, R. Ogien (eds.), *La couleur des pensées*, Paris, EHESS, Paris, 1995; *Alchemies of the Mind: Rationality and the Emotions*, Cambridge University Press, 1999. Vezi o critică relativă a acestei concepţii în Partea a II-a.

[131] B. Williams, *Shame and Necessity*, University of California Press, 1993.

care, prin anticipare, să ne facă a ne fi mai curând ruşine. Aceasta este o dovadă că *adeziunea la normele sociale este considerată ca o parte intimă a persoanei*. De aici rezultă că există două tipuri de *aşteptări normative*: 1) ce emoţii să *încerc*; 2) ce emoţii să *exprim*.

Ipocrizia se organizează în jurul unor astfel de reguli. Astfel, dacă ne amintim anii în care simulam "entuziasmul participării la efortul întregului popor..." (ca şi "mânia împotriva duşmanilor celor ce muncesc"), am putea înţelege de ce nu trebuie să confundăm *normele sociale* cu *regulile sociale* (de exemplu, politeţea şi întrajutorarea) şi cu *convenţiile politice*. Un entuziasm ca şi acela de mai sus era aşteptat a fi mai curând "exprimat" decât "încercat". Altfel, riscai să fii văzut drept caraghios în cadrul comunicării interpersonale sau expresive (mă refer, de pildă, la expresia artistică).

Aşadar, există chiar norme care reglează emoţiile pe care trebuie să le exprimăm în calitate de sancţiuni ale violării unei norme. O societate ar fi cu siguranţă oribilă dacă nu s-ar aplica regulile de politeţe sau chiar nu ar exista un soi de răzbunare; dar nici nu ar fi cu mult mai bună dacă cei care contravin acestor norme ar fi sistematic terorizaţi. Cu alte cuvinte, ideea lui Elster este că - exceptând cazurile extreme sau patologice de ipocrizie socială - în toate *structurile cauzale locale* putem întâlni anumite *meta-norme* care sunt susţinute prin *meta-emoţii*, adică prin expresia unei dezaprobări a moralizatorilor care-şi manifestă prea puternic dezaprobarea[132].

Ce se întâmplă însă în cazul ipocriziei intime? Aici apare o altă enigmă: de ce dacă vinovăţia este ataşată *acţiunilor*, iar nu *caracterului*, faptul de a nu reuşi conformarea la norma de a exprima amărăciunea (când dispare dintre noi o rudă sau un prieten) sau fericirea (în ziua căsătoriei) tinde să suscite vinovăţia? Potrivit distincţiei de mai sus, aşteptarea normativă (cea internă, a propriului "suflet") este de a "încerca" (a "trăi") amărăciunea sau fericirea, iar nereuşita ar trebui să se răsfrângă, sub forma ruşinii, asupra caracterului. "Enigma este, astfel, scrie Elster, de a şti de ce, atunci când violăm o normă ce priveşte ceea ce trebuie încercat, noi simţim mai curând vinovăţia decât ruşinea, şi asta mai ales atunci când nu există nici un mod de a face o îndreptare". Un răspuns ar fi acela că în situaţii extreme ale vieţii, atunci când nu mai este nimic de făcut, noi realizăm o "pseudo-îndreptare producând un sentiment de pseudo-amărăciune sau de pseudo-fericire, ceea ce înseamnă că vrem să avem sentimentele potrivite cu ajutorul unui tip de ipocrizie intimă pe care ne-o permitem din timp în timp"!

---

[132] Ne putem întreba dacă nu cumva tocmai acest "mecanism meta-normativ" - *via* conversaţii moral-politice în stilul *talk-show* - va fi acţionat în privinţa unor scandaluri politico-mediatice - de exemplu, *Cazul firului roşu* (şeful statului era acuzat de a fi fost spion KGB) şi *Afacerea Costea*. Este oare posibil ca mulţi telespectatori să fi văzut în aceste cazuri doar o *deriziune morală* în care personalul politic să fi fost prins din cauza logicii perverse a unor mecanisme electorale?

Dar această stranie ipocrizie sau înşelătorie de sine (*self-deception*) este un caz în care *acţionăm pentru a crede*, asemănător figurii pascaliene a genezei credinţei religioase. Să îndrăznim să formulăm o ipoteză asemănătoare: nu putem să fundamentăm conceptul de comunicare decât pătrunzând în inima "interfeţei" dintre raţional şi iraţional, adică într-un paradox intern pe care ni-l întreţinem tocmai prin prezenţa simultană a conştiinţei credinţei şi a non-credinţei în *reuşita comunicării*. Vom vedea în continuare ce ne poate spune despre toate acestea modelul raţionalităţii limitate.

5. Teoria raţionalităţii limitate şi un caz de *serendipitate* la Cluj

Actorii sociali utilizează o pluralitate de modele de acţiune pentru a se insera strategic în "anturajul" uman, tehnic şi natural. Această pluralitate este sursa unei "versatilităţi pragmatice" caracteristice societăţilor contemporane. Cercetările actuale se străduiesc să elaboreze modele ale echilibrelor posibile între "singularităţile personale" şi dependenţele acestora de "mediul material şi uman". Se pune problema unor modele care să explice cum se integrează actele individuale într-o *ordine normativă,* într-un *echilibru* sau într-o *coordonare.* Vocabularul diferă în funcţie de schema de integrare propusă.

În general, cei care pornesc dinspre ştiinţele economice utilizează cuplul "raţionalitate (instrumentală)" - "echilibru". Avem aici un program care reduce normele sociale la o raţionalitate subiacentă. Am văzut cum această înclinaţie se găseşte la M. Weber. Astăzi, economişti-sociologi ca G. Becker caută argumente care susţin că - în lipsa unor repere evidente - chiar conduitele umane cele mai îndepărtate de tranzacţiile economice recurg la "preţuri fantomă". Cu alte cuvinte, avem de a face cu un soi de radiologie care ne forţează să vizibilizăm cum normele şi cutumele se desfac într-un uzaj nemilos al triadei: preferinţe stabile, maximizarea utilităţii, echilibrul de piaţă. O "soluţie non-contradictorie" - în sensul de a integra "cu parte întreagă" regulile morale şi cutumele - poate fi căutată doar pe urmele lui Hume: constrângerile morale pot fi deduse doar în modele în care "structurile de interacţiune" apar ca exigenţe avantajoase într-un mod foarte clar.

Simetric proiectului precedent, avem efortul de a căuta sub "raţionalitatea optimizatoare" o normă socială. Simbolurile acestei raţionalităţi apar ca o descripţie de nivel superior a unor proprietăţi care se găsesc, în ultimă instanţă, înrădăcinate într-un sistem de "caractere moral-culturale" distribuit subiacent. Această inscripţie culturală şi istorică a raţionalităţii caracterizează analizele pe care Weber le-a făcut "raţionalităţii birocratice", iar Parsons "normelor raţionale de eficacitate".

Un al treilea proiect încearcă să departajeze între "zone de influenţă". Este de remarcat J. S. Mill (contra tendinţei lui Bentham de a fonda "morala utilitaristă" pe "sentimentul şi simpatiile sociale care sunt naturale fiinţei umane"). Pentru a face observaţii asupra variantelor acestui proiect, voi prezenta comparativ

supoziţiile modelelor pe care se bazează analizele lui J. Elster şi C. Zamfir. În opinia mea, ambele încearcă un soi de reunire pragmatică a primelor două proiecte într-un model mixt.

Deşi lucrează plecând de la teoria alegerilor raţionale, Elster identifică *emoţiile* ca un substrat aparte al conduitelor umane. Astfel, acţiunea "aleasă" pe baza normelor sociale nu este nici raţională, nici iraţională, ci "a-raţională". Aşa cum am văzut în ultimul paragraf[133] din capitolul precedent, normele şi emoţiile se încarnează într-un mecanism fin care ne ajută să *acţionăm pentru a crede.*

Dacă strategia lui Elster consistă în a extrage consecinţe din teoria lui H. Simon - teoria "*satisfising*-ului" - rămânând în cadrul vocabularului teoriei acţiunii, C. Zamfir utilizează această teorie într-o explicaţie funcţionalistă de tip mertonian.

Amintim că o supoziţie generală a modelului raţionalităţii limitate a lui H. Simon este că, printr-un comportament bazat pe o alegere raţională - în baza atracţiei spre ceea ce ne poate oferi o predicţie unică (cine nu vrea să fie raţional?) - "utilitatea sperată" îşi atinge maximul în cadrul unei singure acţiuni a cărei fezabilitate este globală. În acelaşi timp - vorbim acum din perspectiva epistemologiei - se speră atingerea idealului popperian: a construi un model teoretic cât mai facil falsificabil.

Ambii autori pleacă de la constatarea că adesea întâlnim situaţii în care fie că există mai multe *maxim*-uri, fie nu există un *maxim*. În consecinţă, teoria raţionalităţii limitate necesită un "supliment explicativ" în alt domeniu de obiecte decât cel al "structurilor de interacţiune" a căror "substanţă" se bazează pe *calculele raţionale*. Astfel, putem adesea să răspundem unei chestionări normative de genul "De ce ai făcut asta, şi nu cealaltă?" cu paradoxala retorcaţie "De ce nu?".

Am văzut deja că J. Elster ancorează acest "supliment" în *viaţa emoţională*. Pentru C. Zamfir, "zona de influenţă" asupra calculului raţional provine din faptul că este întotdeauna situat într-o *viaţă organizaţională*. Acest calcul este o caracteristică a rolului decizional al agentului situat în sisteme cu mecanisme de decizie, care devin relativ clare graţie unor tipuri de legitimare a autorităţii: tradiţia, charisma, criterii aleatoare mascate (ex., oracolul) şi delegarea autorităţii. Acestea pot funcţiona ca "mecanisme de absorbţie artificială a incertitudinii [şi care] se caracterizează prin investirea deciziei cu plus-valoare"[134]. Obişnuinţa, inspiraţia, sfaturile bătrânilor, mitologia tehnocratului şi a standardelor normative pot deveni generatori de "plus-valoare" a înseşi mecanismelor cognitive. Astfel că, în condiţiile unei "incertitudini accentuate" prin înseşi eforturile de aprofundare analitică a soluţiilor (dificultăţi de ierarhizare a criteriilor + lipsa de coerenţă a cunoştinţelor de la nivelul "cunoaşterii comune"), agentul îşi poate justifica necontinuarea explorării alternativelor şi preferinţa pentru prima soluţie satisfăcătoare. Cu alte cuvinte, continuarea căutării de noi soluţii poate deveni la fel

[133] Vezi şi cap. VII B din Partea a II-a.
[134] C. Zamfir, *Incertitudinea. O perspectivă psihosociologică,* Ed. ªtiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1990, p. 74.

de costisitoare ca amânarea acţiunii. Aflat însă într-un sistem, agentul poate găsi semnale minimale ale relaţiei "funcţii - disfuncţii" care-i pot justifica "adoptarea soluţiei care a mai fost experimentată".

Pentru a nu rămâne "în abstract", voi face o aplicaţie în care voi combina presupoziţiile celor două modele (a). Apoi voi schiţa liniile pentru o analiză de caz a unei dispute mai vechi în spaţiul public clujean, dar ale cărei "observabile" au căpătat valenţe noi în cadrul unei întâmplări petrecute la Cluj-Napoca în vara lui 2000 (b).

(a) Plecăm de la o problemă de construcţie metodologică: cum am putea să descriem întâlnirea într-un acelaşi spaţiu mental a operatorilor de ajustare cognitivă şi a celor de coordonare emoţională?

Vom examina cazul în care actorii-spectatori trebuie aduşi în "proximitate mediatică" de locul unei decizii. Potrivit *modelului raţionalităţii limitate*, cetăţenii nu acceptă să se intereseze de o dezbatere publică decât cu două condiţii: timpul să fie limitat, iar efortul cognitiv să fie redus. În consecinţă, o astfel de conexiune devine credibilă dacă este pus în joc un dispozitiv de acreditare care face ca raţională să fie nu decizia, ci procedura de decizie. Acest dispozitiv trebuie să-l determine pe individ să decidă într-o manieră secvenţială şi să se oprească la cea dintâi soluţie care depăşeşte un prag minimal de satisfacţie.

Un rol esenţial îl are punerea în circulaţie a unor "abrevieri decizionale" (D. Sperber). Aceste abrevieri sunt un soi de operatori de decizie simpli şi sintetici care au forma de enunţuri rezumând un criteriu de selecţie a informaţiei şi care avertizează că urmează o *deliberare colectivă* (în care "abrevierile" sunt enunţuri de argumentare) a cărei reuşită sau eşec ţine de capacitatea de a-l convinge pe altul de justeţea sa. *Talk show*-urile, interpretarea pe care analiştii politici o dau sondajelor de opinie şi discursurile politice sunt mijloace ideale pentru lansarea sau reactivarea unor asemenea "abrevieri", "raţionamente aglomerate" sau "cunoştinţe semi-propoziţionale" (D. Sperber) necesare construirii unei controverse publice. Astfel, comportamentul actorilor poate fi interpretat ca:

- *raţional în raport cu abrevierea* - există, de exemplu, un consens implicit al opiniei publice să considere că indicele preţurilor este un "abreviat" valabil al inflaţiei;
- *iraţional faţă de situaţia reală,* în raport cu care are o "necunoaştere radicală" - guvernul ar fi putut să fi obţinut artificial un bun rezultat prin efortul limitării prioritare a creşterii preţului produselor (de la care pornind se calculează indicele).

Care este cauza "succesului" unui astfel de model al expresiei mediatice a controverselor legate de interesele publice? Răspunsul nu pare a fi prea complicat. Este un loc comun al observaţiilor unor cercetători şi "simpli cetăţeni" că temele abordate au drept referenţial "suspansul interpretativ" (emoţia încercată prin trecerea informaţiei prin diferite "stări"). O abordare aprofundată şi coerentă a cauzelor *cvasi-ineficienţei* politicilor economice şi sociale ale administraţiei

centrale sau locale nu corespunde nici logicii pieţei ("audienţa"!), nici retoricii politice necesare actualei structuri a câmpului politic şi grupurilor de presiune economică. Expresia "bârfe, şmenuri, şuşanele" caracterizează perfect "performanţele comunicaţionale" ale unora dintre discursurile polito-mediatice[135].

(b) Aceleaşi probleme sunt relevate oarecum şi de analiza de caz a întâmplării de la Cluj. Încercările mele de a purta o discuţie legată de "justificarea" diferitelor proiecte publice legate de estetica urbană (şantierul arheologic cu "schiţa" Columnei lui Traian, statuia lui Avram Iancu) au fost întâmpinate - de către persoanele care-şi prezentau o *imagine de sine* înzestrată cu competenţe estetice şi politologice - cu critici şi justificări ancorate fie într-o *pretenţie profesională* (aceasta se exprimă într-un limbaj estetic interiorizat în urma expunerii la discursurile diferiţilor experţi locali), fie într-o *pretenţie de actor strategic* (adesea sunt invocate dereglările care se pot produce pe această cale în privinţa negocierilor intercomunitare). Aşadar, justificările erau ancorate într-unul din discursurile care circulau în reţeaua medio-politică locală. Tipul de interviu situa persoanele în poziţia unei reprezentări de sine care-i obligă să-şi exhibe competenţa critică invocând argumente de factura "alegerii raţionale" ("valoarea estetică" şi/sau "eficienţa negocierilor"). Pentru aceasta este necesară însă invocarea tacită a unui "preţ teoretic fantomă" prin referinţă la un plan ("obiectul teoretic") care se execută. Aşadar, pe de o parte, acţiunile sunt perfect definite şi identificabile pentru toţi agenţii; pe de altă parte însă, discursul ideologic subiacent îi determină să fie prudenţi şi să *denunţe proiectul urban* ca fiind din start alcătuit după principii non-negociante (regulile constitutive ale proiectului sunt conflictuale prin ele însele).

Se poate însă vorbi de un al doilea moment al "situaţiei de interviu", acela când conversaţiile cotidiene sau interviurile ies dintr-o "definiţie protocolară". Propoziţiile de observaţie din acest caz de "moment critic" capătă în general forma următoarelor expresii: "La urma urmei, de ce nu?", "Mai trebuie încercat ceva în oraşul acesta".

Anumite întorsături ale conversaţiei de interviu induc o "nesiguranţă strategică" rapid convertibilă într-o "neliniște etică". Expresia "De ce nu?" apare în mod frecvent în două cazuri: a) familiarizarea cu persoana intervievată; b) agasarea acesteia în mod intenţionat ("tehnica secvenţei scurte" despre care voi vorbi în Partea a II-a) sau prin… *serendipitate*[136].

---

[135] Aşa cum am analizat în alt loc (vezi lucrarea *Structura simbolică a câmpului electoral*, 1998), strategii "jocului politic" pot realiza prin aceste mijloace ("bârfe, șmenuri, șușanele") o pseudo-reflexivitate a *competenței critice* a cetățenilor. Fac această mențiune și pentru a se înțelege mai bine definiția pe care am dat-o în lucrarea amintită conceptului de "mobilizare cognitivă": dezvoltarea și achiziționarea de *competențe cognitive* și *declarative* pentru mânuirea abstracțiilor politice și, prin aceasta, pentru (auto)coordonarea unor activități *distanțiate* în spațiu-timp.

[136] O întâmplare fericită m-a făcut să observ comportamentul vânzătoarelor de vederi din librării și oficii poștale. Rugate, inițial neintenționat (comportamentul meu exhiba teama

În aceste situaţii de comunicare persoanele sunt prinse într-o *secvenţă scurtă* de acţiune şi nu au timp să construiască *argumentele strategice* necesare jocurilor de cucerire a puterii în cursul conversaţiei. În consecinţă, ele sunt puse în faţa situaţiei de a exhiba un soi de *angajament* personal privind forma şi substanţa *probelor* aduse. Spre deosebire de *atenţia la argumente* (aceasta presupune repere generale care se pretează la un tratament convenţional al exigenţelor de coerenţă), *natura probelor* consistă în autentificarea lor prin specificarea obiectelor şi fiinţelor pe care le resimt ca familiare, a emoţiilor şi a stilurilor de ajustare la exigenţele de coordonare cotidiene.

Să revenim acum la modelele lui J. Elster şi C. Zamfir. Ambele presupun o cercetare metodică a strategiilor de justificare a acţiunilor şi deciziilor unor actori individuali sau colectivi. Aceste strategii sunt observabile ca urmare a constatării unui soi de glisare a relaţiei (tendenţial optimizabilă) dintre "adevăratele mize" şi "voalul de aparenţe" al expresiei lor publice. În linii mari, procedura consistă în surprinderea mijloacelor de "absorbţie artificială" (C. Zamfir) sau de "publicizare emoţională". Propriu-zis, aceasta din urmă nu este o formulă a lui J. Elster, dar el lucrează cu distincţia "a încerca emoţia X" - "a exprima emoţia *că* X". Astfel, tensiunile legate de posibilitatea de a regăsi soluţii decizionale cu valoare egală sunt resorbite prin *acţiunea normativă* - de pildă, persoana care răspunde întotdeauna criticilor sau injuriilor exhibă public "competenţa" de a avea o *voinţă continuă*. Aceasta presupune ca *observatorul* (persoana I - chiar agentul care acţionează; persoana a III-a - "gramatica" morală a spaţiului public şi/sau sociologul weberian) să facă mereu distincţia dintre un limbaj al faptelor şi unul al valorilor.

În concluzie, aceste modele oferă posibilitatea observării unor "atitudini de credinţă" expozibile public în momentele critice ale perceperii - mai mult sau mai puţin sofisticate - ale unei *informaţii incomplete*. În analiza noastră de caz am observat cum persoanele intervievate caută repere de pertinenţă în discursuri deja "formatate" de dezirabilitatea *spaţiului public formal* ("oficios"). Nu de puţine ori însă, ele intră în situaţii pragmatice în care trebuie să dezvăluie imaginea unei maturităţi personale şi morale în termeni de autonomie, ca o capacitate de a face judecăţi independente de convenţiile şi presiunile sociale. Aceasta înseamnă că oamenii *resimt* existenţa virtuală a unor norme de evaluare personală şi a unor criterii de respect de sine care nu depind exclusiv de o problematizare a interacţiunilor sociale realizată prin limbajul intereselor diverselor grupări ideologice. Dar această problemă face obiectul cercetării din Partea a II-a a lucrării de faţă.

că se închid magazinele şi vinovăţia faţă de persoanele împreună cu care eram şi care nu aveau chef să trimită vederi "cu statui făcute de Funar şi cu bănci vopsite în tricolor"), să-mi aleagă câteva vederi "mai frumoase" din Cluj, acestea îmi oferiseră mai multe variante cu Piaţa Catedralei unde se află Statuia lui Avram Iancu. Insistând să-mi aleagă doar una, am întrebat: "Oare vă place asta?"; mi s-a oferit răspunsul: "De ce nu?" sau "Fiecare are «*chic*-ul» ei".

B. Comunicare si pertinenţă

1. De la cod (*common knowledge*) la prezumţia de pertinenţă

În cele ce urmează avem de a face, probabil, cu cel mai puternic program de cercetare a comunicării - din poziţia de aşteptare epistemologică caracteristică ştiinţelor cognitive. Mă voi referi îndeosebi la studiile lui D. Sperber şi D. Wilson. Dacă adoptăm poziţii ostentative într-un model expresivist, am putea vedea în briciul "cognitivismului dur" o provocare a *corpului comunicării* asemănătoare unui lup cognitiv care şi-a pilit dinţii pentru a mânca oaia interpretativistă. Cartea de faţă se adresează îndeosebi ultimei categorii, de aceea mă voi strădui să arăt că o comunitate sociologică sănătoasă şi încrezătoare în sine poate primi cu ospitalitate ipotezele de bază ale metodologiei acestui gen de cognitivism. A continua cu modelul lui Grice înseamnă a voi să construieşti mai departe o teorie generală a comunicării. Adică a pierde vremea aidoma acelora care încearcă elaborarea unei teorii generale a mijloacelor de locomoţie. Se pot face generalizări despre aripi, picioare şi roţi, utilizând teorii fundate pe *modelul codurilor*. Dar se pare - consideră Sperber şi Wilson - că istoria semioticii ne relevă o reuşită instituţională dublată de un eşec instituţional.

Unii dintre cei care cred că "se ocupă cu «ştiinţele comunicării»" nu izbutesc să treacă de stadiul lecturilor de amator şi le place să vadă în cognitivişti nişte inşi care analizează gândurile oamenilor ca şi cum ar fi împachetate într-un soi de diskete ce pot fi transportate în diferite capete. Dacă aşa ar sta lucrurile, atunci comunicarea nu ar mai fi necesară decât din motive de viteză şi economie. Pentru analiza costurilor ne-ar fi suficientă teoria jocurilor.

Sperber şi Wilson pleacă însă de la fericitul fapt că gândurile nu se pot împacheta. Atunci nu ne rămâne decât să vedem în comunicare un proces care creează un joc al asemănărilor între două *dispozitive de tratament* al *informaţiei contextuale*. Unul dintre ele modifică mediul fizic al altuia, "efectul de comunicare" fiind faptul că al doilea dispozitiv începe să construiască reprezentări asemănătoare cu reprezentările conţinute în primul. Întrucât prin "informaţie" trebuie înţelese şi ipotezele false, trebuie să vedem în acest joc doar o pură anticipare a asemănărilor. Această anticipare este derivabilă dintr-o anticipare mai fundamentală: anticiparea de pertinenţe. *Orice act de comunicare încurajează o anticipare de pertinenţă*.

Asemănător aşadar lui Grice. Doar că noua paradigmă presupune un *model inferenţial*: oamenii nu au ca scop să evalueze - pe baza unor *convenţii şi coduri* - pertinenţa noilor informaţii, ci să trateze aceste informaţii într-un mod cât mai productiv. Aceasta înseamnă a presupune că ordinea evenimentelor este inversă celei din pragmatica lui Grice (fixarea contextului, coduri, procese de interpretare, evaluarea pertinenţei). O asemenea ordine nu este plauzibilă din punct de vedere psihologic; dimpotrivă, indivizii:

- începcu un soi de *speranţă* (altfel de ce s-ar mai strădui, doar ca să dea de lucru ştiinţelor comunicării?), anume că *ipoteza* în curs de tratare este *pertinentă*,
- iar apoi fac efortul să găsească un context care va justifica această speranţă (contextul care maximizează pertinenţa).

Teoriile analitice ale comunicării sunt considerate de către unii atât de complicate încât renunţă să se chinuie cu studiul lor, asemenea şcolarilor care zic că lor nu le place matematica, dar că "sunt buni la literatură şi la istorie". Unii cred că lucrurile pe care Grice, Strawson sau Sperber vor să le spună se înţeleg la fel de bine şi din exemplele lor. Este oare aceasta o dovadă *sui generis* că, dat fiind că au înţeles ceva aşa de greu de explicat teoretic, tabla înmulţirii comunicării persuasive - căci despre asta este de fapt vorba aici - ne este înscrisă *a priori* "în cap"? Să repovestim, aşadar, un exemplu[137] care circulă astăzi prin numeroase lucrări de sociologie sau psihologie a comunicării. Apoi să încercăm să formalizăm şi să rezolvăm analitic problema, căci nu ne putem mulţumi cu plăcerea pe care ţi-o dă auzul unei anecdote.

Presupunem că Mariei i s-a defectat uscătorul de păr. Ea doreşte ca Ion să-l repare, dar nu vrea să i-o ceară în mod direct. Aşa că imaginează scena următoare: demontează aparatul şi-l răspândeşte prin cameră ca şi cum ar fi în curs de a-l repara ea însăşi. Ea nu se gândeşte, desigur, că Ion poate să fie înşelat de acest scenariu (chiar să creadă că ea repară la uscător); asta ar fi o catastrofă căci el ar putea să o ia de bună şi să nu intervină. Maria speră însă că Ion va fi destul de perspicace pentru a-i intra în cap această scenă al cărei scop este de a-l informa că are nevoie de ajutorul său. Ea speră totodată că Ion nu va fi atât de perspicace încât să înţeleagă că raţionamentul pe care el îl face este în mod precis acela pe care ea voia ca el să-l realizeze. Cu alte cuvinte, ea are intenţia de a-l informa pe Ion că uscătorul e stricat şi că are nevoie de ajutor, îi face manifestă această informaţie, dar nu îi face manifestă şi intenţia de ordinul doi, anume că are intenţia de a-l informa. Deoarece Maria, propriu-zis vorbind, nu i-a cerut nimic lui Ion, atunci, în cazul că el nu o ajută, ea nu va trebui să încerce amărăciunea unui refuz. Îi mai rămâne apoi şi posibilitatea de a crede că în mod real Ion e zăpăcit şi chiar nu a băgat de seamă.

Analiza pe care Sperber şi Wilson o propun în legătură cu acest exemplu pleacă de la definiţia lui Grice - "reformularea Strawson-Schiffer". Aşa cum am văzut, într-un sens restrâns al termenului, ***actul comunicaţional*** este actul care realizează "intenţiile griceene":

a) *intenţia informativă* (**Ii**): a informa destinatarul despre ceva;
b) *intenţia comunicativă* (**Ic**): a informa destinatarul despre această intenţie informativă;

[137] D. Sperber, D. Wilson, *La Pertinence. Communication et cognition*, Minuit, Paris, 1989, p. 52. Exemplul a fost preluat de la P. Strawson, "Intention and convention in speech acts", *Philosophical Review*, 73/1964.

c) *intenţia meta-comunicativă* (**Im**): intenţia ca intenţia de ordinul doi, **Ic**, să fie recognoscibilă de *auditoriu.*

Exemplul de mai sus pare a fi conform atât analizei originale date de Grice problemei "ceea ce locutorul vrea să zică", cât şi reformulării de mai sus. Maria are în mod efectiv intenţia de a-l informa pe Ion că are nevoie de ajutor, iar mijlocul pe care îl foloseşte este faptul de a-i face manifestă intenţia de a-l informa. Avem deci intenţia de ordinul 1 (*intenţia informativă*) şi intenţia de ordinul 2 (*intenţia comunicativă,* adică intenţia de a face manifest faptul că are intenţia de a informa). Intenţia de la nivelul 2 trebuie să rămână însă ascunsă[138] lui Ion. Doar în cazul unei *comunicări deschise* (când i-ar cere direct să-i repare uscătorul) intenţia de ordinul 2 (*Ic*) ar putea fi dezvăluită.

Mai putem oare să spunem că Maria "a vrut să zică" (***Snn***) lui Ion că doreşte ajutorul său? Nu cumva avem aici de a face cu o *semnificaţie naturală* (***Sn***) în sensul exemplului (1) "Roşeaţa de pe pielea lui Ion semnifică/vrea a zice că are pojar"? Ce ar trebui să adăugăm aici ca să fim siguri că avem de a face cu o *semnificaţie non-naturală* (***Snn***)?

Sperber şi Wilson se pun de acord cu consecinţele teoretice care au fost vizibilizate de Strawson-Schiffer prin celebra lor reformulare: analiza originală a lui Grice necesită să fie postulată o *intenţie de ordinul 3*: intenţia ca intenţia 2 să fie recunoscută de auditoriu, deci o *intenţie metacomunicativă* (***Im***) adăugată intenţiei informative (***Ii***) şi celei comunicative (***Ic***)**.**

Sperber şi Wilson arată că se pot construi exemple în care ***Ic*** poate să fie, la rândul ei, disimulată şi, astfel, *interacţiunea comunicativă* nu are un caracter în întregime deschis (*wholy overt*)[139]. Cum trebuie oare modificată analiza comunicării pentru ca să nu fie nevoie să fie postulată - de fiecare dată când apar situaţii indecidabile - o intenţie de *ordinul n+1* pentru ca intenţia de *ordinul n* să fie recunoscută?

Să indicăm cu ***P*** *propoziţia ştiută în primă instanţă*, adică următorul "conţinut propoziţional": *intenţia Mariei este de a cere ajutorul lui Ion.* Pentru început să utilizăm *teoria jocurilor*. Prin această metodă de analiză spectrală a "aşteptărilor celuilalt", atitudinile declanşate prin "efectul de comunicare" sunt utilizate doar pentru a confirma existenţa - în ierarhia infinită de soiul "eu ştiu că tu ştii…" - a propoziţiei ştiute în primă instanţă. Astfel, scenarizarea făcută de Maria se poate formaliza în următoarele propoziţii, considerate ca adevărate:

a) Maria "ştie" ***P*** ;

b) Ion "ştie" ***P*** ;

c) Maria "ştie" că Ion "ştie" ***P*** (ea se aranjează în aşa fel ca Ion să aibă doar reprezentarea simplă: Maria "ştie" ***b***).

---

[138] "Planul" Mariei este *distribuit* doar în "mediul cognitiv".
[139] D. Sperber, D. Wilson, *La Pertinence*, p. 52-53.

d) Ion nu "ştie" că Maria "ştie" că Ion "ştie" ***P*** - dacă Maria şi-a reuşit lovitura de graţie, făcându-l să creadă că este inocent modul în care ea a avansat mascat; adică: Ion crede că Maria nu "ştie" că el "ştie" ***P***; sau: Ion nu "ştie" ***c).***

În cazul în care Maria i-ar fi cerut în mod explicit ajutor lui Ion, ar trebui luate ca adevărate o *infinitate* de propoziţii:

a) Maria "ştie" ***P***;

b) Ion "ştie" ***P***;

c) Maria "ştie" că Ion "ştie" ***P***;

d) Ion "ştie" că Maria "ştie" ***P***; etc. (la infinit).

Atunci, prin definiţie, se poate enunţa legea de formare a precedentei infinităţi de propoziţii:

P este "*common knowledge*" (***CK***)[140] între Maria şi Ion.

Problema care apare acum este că ar trebui să realizăm o infinitate de teste pentru a decide dacă o propoziţie ***P*** este ***CK*** între doi (sau mai mulţi) indivizi. ***CK*** presupune un *infinit actual*.

Aşa cum s-a văzut atunci când am pus problema dispozitivelor de opacifiere a "efectelor de comunicare", adepţii teoriei jocurilor utilizează noţiunea de *specularitate* pentru a arăta cum o presupusă *capacitate umană de a se pune unul în locul altuia* introduce discontinuităţi în acest infinit. Este evident că prin această metodologie putem identifica "propoziţii" pentru a face tot soiul de "analize de conţinut". Prin aceste proceduri cantitative nu putem trata însă efectele perverse care pot să survină în cazurile când la nivelul comunicării publice se multiplică întrebări de genul "De ce tocmai eu?", "Ce ticăloşi, de fapt ei au introdus regula asta fără să întrebe pe nimeni!". Am văzut în capitolul precedent un exemplu privind ora optimă de prezenţă la aeroport. Un altul poate fi acela al introducerii unei *norme convenţionale* într-o organizaţie mai închisă decât acest soi de "sală a paşilor pierduţi". De data aceasta, pentru ca regula să rămână stabilă, nu mai este suficientă *opacitatea cognitivă*. În organizaţii, *informaţiile publice* sunt legate mult mai direct de orgoliul identitar. Astfel apar suspiciuni că norma nu este rezultatul unei confruntări asemănătoare stabilizării preţurilor (iau cazul "natural" în care

[140] Inventatorul noțiunii de ***CK*** este David Lewis (*Convention: A Philosophical Study*, Cambridge, 1969). J.-P. Dupuy (*Introduction aux sciences socieles,* Paris, Ed. Elipses, p. 50-52) arată că autorii francezi nu traduc în general expresia "common knowledge", deoarece "savoir commun" (cunoaştere comună) nu li se pare suficientă pentru a marca diferența față de "savoir partagé" (cunoașterea împărtășită) - "fiecare ştie P". Dacă totuşi ne străduim, "common" ar trebui redat prin "public", ca în "commonwealth" (binele, lucrul public, *res publica*). Cum în românește nu există încă astfel de abordări, voi adopta deocamdată sugestia lui Dupuy. Uneori, în funcție de context, voi folosi şi expresia "cunoaștere mutuală", așa cum se va vedea în cazul acceptațiilor şi credințelor: credințe colective - credințe comune - credințe în comun. "Cunoașterea mutuală" este adecvată, de ex., pentru a desemna nu ceea ce împărtășesc "grupulețe" (găşti, tăinuitori, conspiratori etc.), ci sub-grupuri organizate după principiul societăților anonime. Iată o astfel de extensie: este o "cunoaștere mutuală" că există reguli publice pentru două tipuri de sexe!

acestea se stabilizează prin anularea reciprocă a pretenţiilor exagerate ale partenerilor). Examinarea acestor situaţii necesită trecerea la o modelizare a comunicării prin analize calitative. Numai astfel putem să vedem cum "gradele" de agregare a intenţiilor de comunicare participă la construcţia validităţii credinţei în valoarea unei "valori", cum se zice că este "comunicarea".

Sperber şi Wilson susţin că aceste noţiuni ("cunoaştere mutuală", "informaţie în comun", *CK*) sunt construcţii filosofice fără echivalent în realitate. De aceea, căutând să analizeze ce înseamnă o *comunicare deschisă* în care nu există nici un *cod* identificabil reciproc, ei slăbesc noţiunea de "cunoaştere" în aşa fel încât *infinitul actual* să fie reductibil la un *infinit potenţial*. Aceasta înseamnă a înlocui "Eu ştiu P" cu "P îmi este manifest". Prin "manifest", Sperber şi Wilson spun că ar trebui să înţelegem "susceptibil de a putea fi perceput sau să declanşeze un proces inferenţial". Chiar ceva fals îmi poate fi manifest, iar în aceste condiţii nu este necesar să parcurg în mod efectiv ansamblul infinit de condiţii care trebuie satisfăcute pentru a mă convinge că o propoziţie ***P*** este ***CK***. Astfel, ***CK*** este înlocuit cu *manifestitudine mutuală*[141] (***MM***) într-un "mediu cognitiv" (*environnement cognitiv*).

Pentru a introduce noţiunea de ***MM***, ei consideră "un caz paralel"[142]. Astfel, *vederea* devine o "capacitate cognitivă umană" în felul următor: fiecare individ se găseşte în *mediul vizual* care se poate caracteriza ca fiind ansamblul fenomenelor care îi sunt vizibile. Ceea ce îi este vizibil este o funcţie în acelaşi timp a mediului fizic, cât şi a capacităţilor sale vizuale. În studiul comunicării ne interesăm de "capacităţile cognitive conceptuale", astfel că ar trebui să considerăm că *faptele manifeste* sunt faţă de *cogniţia conceptuală* ceea ce *fenomenele vizibile* sunt faţă de *vedere.*

Să începem prin a prezenta, iarăşi, o istorioară între Maria şi Ion. Ei stau pe o bancă. Ion se apleacă pe spate şi modifică astfel *câmpul vizual* şi *mediul cognitiv* al Mariei. El îi face (redă) vizibile anumite fenomene pe care ea ar putea să le privească sau nu sau pe care ea însăşi ar putea să le descrie în maniere diferite. De ce Maria ar trebui să-şi îndrepte atenţia la un fenomen mai degrabă decât la altul? De ce, cu alte cuvinte, ar trebui să trateze mental una sau alta dintre ipotezele care-i sunt devenite manifeste sau mai manifeste în urma modificării mediului său?

Răspunsul este că ea ar trebui să trateze ipotezele care sunt cele mai pertinente pentru ea în acel moment. Astfel, s-ar putea presupune că schimbarea de poziţie a lui Ion îi permite Mariei să vadă, între altele, trei persoane: un vânzător de îngheţată pe care ea îl remarcase deja, un tip care se plimbă şi pe care nu-l cunoaşte şi o cunoştinţă, Petrică, un nemaipomenit pisălog, care tocmai că vine în direcţia lor. Mai multe ipoteze îi sunt manifeste Mariei:

- să investească atenţie vânzătorului, dar asta ar însemna să risipească resurse cognitive;

[141] "Mutual manifestness" (engl.) sau "manifesteté mutuelle" (trad. fr. propusă de Sperber).
[142] *La Pertinence*, p. 65.

- prezenţa plimbăreţului necunoscut este o informaţie nouă, dar care este mai fără consecinţe; apoi, ceea ce poate infera despre el aduce riscul de a fi lipsit de pertinenţă;
- doar din faptul că Petrică se îndreaptă spre ei, Maria poate trage numeroase consecinţe, din care apoi altele, suplimentare.

Prezenţa lui Petrică este deci singura schimbare *veritabil pertinentă* în *mediul cognitiv*. Prin comportamentul său, Ion i-a "făcut manifestă" Mariei intenţia sa de a-i "reda"[143] anumite ipoteze manifeste. Un astfel de comportament - comportamentul care face manifestă intenţia de a reda "manifestitudinea" unui lucru oarecare - este un *comportament ostensiv* sau, mai simplu, o *ostensiune.*

Cum poate oare martorul unui *act de ostensiune* să identifice, printre toate ipotezele care i-au fost redate ca manifeste, pe cele care au fost făcute în mod intenţional? Iată mai departe cum Sperber şi Wilson se apropie de un *model al raţionalităţii limitate*.

Tratamentul informaţiei implică un ***efort minimal*** (atenţia este o "resursă rară"!). Este deci în van să-i atragi cuiva atenţia asupra fenomenului care nu-i va părea *suficient de pertinent*. Evident că Ion poate avea anumite "interese" în toată această afacere: el nu "redă", ci "face" ceva pertinent. Adică păstrează pentru sine informaţia *cea mai pertinentă*, dar ceea ce alege să transmită Mariei trebuie să antreneze *efecte suficiente pentru a merita atenţia* acesteia. Cerând Mariei să-i acorde atenţie, Ion lasă să se înţeleagă că are "bune raţiuni" să creadă că, dacă ea consimte, va intra în posesia unor *informaţii pertinente*. La fel deci cum o afirmaţie comportă o garanţie tacită de pertinenţă şi o ostensiune prezintă o *garanţie tacită de pertinenţă optimală.* Orice altă ipoteză asupra *comunicării ostensive* a lui Ion - alta decât cea în legătură cu venirea lui Petrică - este incompatibilă cu încrederea Mariei în garanţia pertinenţei date. Maria a luat astfel act nu numai de venirea cuiva care este preferabil a fi evitat în anumite situaţii, dar şi de faptul că Ion voia ca ea să ia cunoştinţă de gândurile pe care *el însuşi şi le făcuse deja*. Astfel, graţie *comportamentului observabil* al lui Ion, ea a descoperit unele dintre gândurile sale.

"Teza principală a acestei cărţi este, susţin Sperber şi Wilson, că un *act de ostensiune* comportă o *garanţie de pertinenţă*, iar că acest fapt - pe care noi îl numim *principiul de pertinenţă* - redă manifestă *intenţia care subîntinde ostensiunea*. Noi credem că principiul pertinenţei permite a face din modelul inferenţial al comunicării un model explicativ (subl ns.)."[144].

Voi prezenta în continuare câteva definiţii (prescurtate) propuse de Sperber şi Wilson:

---

[143] Prefer această expresie deoarece a traduce, în acest caz, "rendre" prin "a face" accentuează prea mult ideea că relaţia de comunicare care "încarnează" mediul cognitiv este iniţializată numai prin decizia partenerilor. Aşa cum vom vedea atunci când vom analiza modelul contagiunii ideilor, "prezumţia de pertinenţă" există deja în mediul socio-cognitiv sub forma unui *principiu* (acţiunea - non-acţiunea).

[144] *La Pertinence*, p. 82.

(1) Un fapt este *manifest* unui individ la un moment dat dacă şi numai dacă acest individ este capabil în acel moment să reprezinte mental acest fapt şi să accepte reprezentarea sa ca fiind adevărată sau probabil adevărată (p. 65).

(2) Un *mediu cognitiv* (***Mcg***) al unui individ este un ansamblu de *fapte* care îi sunt *manifeste.*

(3) Mediul cognitiv total al unui individ este ansamblul faptelor pe care le poate infera, adică toate faptele care îi sunt *manifeste*. A fi manifest este deci a fi perceptibil sau inferabil. ***Mcg*** este funcţie de mediul fizic şi de capacităţile cognitive. El cuprinde nu numai faptele despre care a luat cunoştinţă, dar şi pe cele despre care este capabil. Informaţia în memorie este o componentă a acestor capacităţi cognitive.

(4) O ipoteză este *manifestă* în ***Mcg*** dacă mediul furnizează suficienţi indici în favoarea adoptării sale, ceea ce, cum toţi ştim, este adesea cazul ipotezelor false. La fel cum o iluzie este "vizibilă", o ipoteză falsă poate fi *manifestă* unui individ. Există deci *grade de manifestitudine* (p. 66).

(5) Un fapt poate fi manifest fără să fie cunoscut. Într-un sens slab al termenului "a şti", a zice că un individ cunoaşte un anumit fapt nu implică reprezentarea sa mentală. Ceva fals poate fi manifest, dar, prin definiţie, ceea ce este fals nu poate fi "ştiut". Inferenţele nu se limitează la deducţii logice, infailibile. Se acceptă "inferenţe non-demonstrative", plauzibile, generalizări riscate. *Un fapt manifest poate fi fals*.

(6) A zice că două persoane împărtăşesc un mediu cognitiv nu înseamnă că ele fac aceleaşi ipoteze; doar că ele sunt capabile să facă aceleaşi ipoteze. Ele pot face ipoteze de gradul pe care îl vor. Ipotezele de gradul *N* nu au nevoie să fie actualmente reprezentate "în capul" comunicatorilor pentru a se obţine *manifestitudinea mutuală* a ipotezelor, deoarece proprietatea de *a fi manifest* nu este o proprietate a stărilor mentale actuale sau realizate. Ea este o *proprietate a mediilor cognitive*[145].

(7) Numim *mediu cognitiv mutual* (***Mcgm***) orice mediu cognitiv împărtăşit în care este manifestă identitatea indivizilor. În ***Mcgm***, pentru orice ipoteză manifestă, faptul că această ipoteză este manifestă pentru indivizii care împărtăşesc acest mediu este el însuşi manifest. Conjugarea capacităţilor indivizilor cu momentul prezent se numeşte *intersecţie a mediilor cognitive*. Printre ansamblul faptelor comune acestui nou mediu cognitiv poate exista *identitatea indivizilor*. Este atunci manifest pentru fiecare dintre ei că: a) ei sunt aceşti indivizi având aceste caracteristici, b) că se găsesc în acest mediu cognitiv de intersecţie (p. 70).

[145] În exemplul uscătorului, Maria a avut intenţia de a manifesta intenţia sa de a comunica. Ea nu a avut însă intenţia de reda această intenţie *în mod mutual*: Ion nu poate face inferenţa că Maria i-a permis să facă inferenţa că ea împărtăşeşte cu el această "manifestitudine" a intenţiei sale de a comunica. "Planul" reparării unui uscător "aparţine" aşadar "mediului cognitiv" şi nu poate fi *atribuit* nici unui partener!

(8) Un comportament care redă manifestă o intenţie de a reda un lucru manifest este un *comportament ostensiv*. ***Comunicarea umană intenţională este un caz de ostensiune*** (p. 81).

(9) Spiritul fiinţelor umane vizează în mod automat să maximizeze eficacitatea tratamentului pe care îl fac informaţiei, fie că sunt sau nu sunt conştiente. Scopul cognitiv particular pe care îl urmează un individ la un moment dat este întotdeauna un caz particular al unui scop mai general: maximizarea pertinenţei informaţiei tratate.

10) Comunicatorul "ordinar" va formula acea ipoteză care corespunde intenţiei sale de a modifica ***Mcg*** al interlocutorilor săi. Un comunicator produce un stimulus cu ***intenţia informativă*** de a face manifestă sau mai manifestă auditoriului un ansamblu de *ipoteze I*. Nu este necesară reprezentarea fiecărei ipoteze din acest ansamblu; ajunge o *descripţie care identifică ansamblul* (p. 93).

(11) *Pertinenţa*: O ipoteză este pertinentă într-un *context* dacă şi numai dacă ea are un ***efect contextual*** în acest context (p.187).

(12) Pentru fiecare context accesibil, *efectul produs* şi *efortul necesar* sunt variabile. Un fenomen este cu atât mai pertinent pentru un individ cu cât este mai mic *efortul necesar* pentru a trata ***optimal*** acest fenomen (p. 230).

(13) ***Prezumţia de pertinenţă optimală:***

(a) Ansamblul de *ipoteze I* pe care comunicatorul vrea să le facă manifeste destinatarului este suficient de pertinent pentru ca stimulul ostensiv să *merite a fi tratat* de către destinatar.

(b) Stimulul ostensiv este cel mai pertinent dintre toţi cei pe care comunicatorul îi poate utiliza pentru a comunica *ipoteza I*.

(14) ***Principiul de pertinenţă***: orice act de comunicare ostensivă ***comunică prezumţia propriei sale pertinenţe optimale***. Contextul care justifică această prezumţie este contextul precedent stabilit prin inferenţele noastre (în funcţie de pertinenţă). Ipotezele rămase în *memorie* (vezi mai departe în text) servesc drept context de plecare (p. 237).

2. Comentariu

Iată în final un set de răspunsuri, de soiul acelora prin care Sperber şi Wilson[146] speră să se imunizeze faţă de eventualele critici:

1) *Principiul pertinenţei este valabil pentru toate formele de comunicare*?

Nu. Este valabil doar pentru *comunicarea ostensiv-inferenţială*, nu şi pentru simpla *comunicare codificată.* Un telegrafist care transmite un mesaj este considerat că-l codifică de o manieră exactă, fără a se îngriji de pertinenţa sa.

[146] *La Pertinence*, p. 238-256.

2) *Când un stimulus nu are un destinatar precis, pentru cine se consideră că este el pertinent*?

Indivizilor cărora comunicatorul caută să le modifice mediul cognitiv. Unui individ anume, ca atunci când Maria se adresează lui Ion, sau indivizilor care corespund unei anumite descripţii: în acest paragraf, toţi cei care au reuşit să ajungă până aici în lectura cărţii şi să o găsească pertinentă. În cazul televiziunii (ziarelor, radioului) este comunicată prezumţia de pertinenţă orişicui este "dispus să o accepte". Termenul "dispus" este neclar, mai ales dacă privim lucrurile din perspectiva funcţiilor narcotizante ale *mass-media* (teoriilor "uzajului şi gratificaţiei"). Vom înţelege mai bine această ultimă expresie atunci când vom vedea ce înseamnă "acceptaţia colectivă".

3) *În ce măsură prezumţia de pertinenţă este fiabilă? Obstrucţionismul parlamentar*

După Sperber şi Wilson, este mult mai facil de a fi *optimal pertinent* decât a respecta *maximele lui Grice*. "Singurul obiectiv de împărtăşit în mod necesar între adevăratul comunicator şi cel care acceptă rolul de destinatar este comunicarea însăşi; în alţi termeni, comunicatorul şi destinatarul trebuie să aibă ca obiectiv comun a face în aşa fel încât intenţia informativă a comunicatorului să fie recunoscută de destinatar"[147]. Prezumţia de pertinenţă antrenează o prezumţie mult mai fiabilă: că persoana care comunică a încercat, pe cât a putut, să fie pertinentă. Nu toţi comunicatorii ostensivi încearcă să fie pertinenţi. Este tipic cazul obstrucţionismului parlamentar (blocarea funcţionării parlamentului prin discursuri interminabile). Prin această procedură discursivă nu se conservă atenţia auditoriului, nici măcar nu se încearcă. Întrebarea este dacă "obstrucţioniştii" fac o comunicare defectuoasă sau se prefac doar a comunica? E destul de clar oare pentru un telespectator care priveşte la o dezbatere parlamentară că ei nu se adresează celor din sală?

4) *Care este gradul de pertinenţă "suficient pentru a merita atenţia destinatarului*"?

Ţinînd cont de *raportul optimal efort/efect*, pentru a merita atenţia, un *stimulus* ar trebui să fie mai pertinent decât orice alt fenomen extern sau reprezentare internă pe care individul le poate trata în acel moment. A generaliza astfel înseamnă însă a uita de factorul *timp*. Unele fenomene sau reprezentări rămân pertinente şi accesibile *timp îndelungat*, altele pentru o *clipă*. "Este

[147] Cea mai mare diferenţă faţă de Grice este însă modul în care are loc explicaţia. Analiza propusă de Grice pleacă de la o distincţie între implicit şi ceea ce este spus în mod explicit. Grice nu propune însă nici o explicaţie a comunicării explicite, ci se aşază pe un *model al codului*, înţeles ca un ansamblu de *convenţii*. Principiul pertinenţei vizează să explice comunicarea ostensiv-inferenţială în totalitatea ei, indiferent că este o comunicare explicită sau implicită. Cf. *La Pertinence,* p. 243.

preferabil să le tratezi cu prioritate pe cele mai puţin pertinente, dar care s-ar pierde pentru totdeauna dacă nu te ocupi imediat de ele, şi de a lăsa pe mai târziu pe cele mai pertinente, dar care rămân întotdeauna disponibile". De exemplu, anumiţi stimuli au puţină pertinenţă intrinsecă, dar survin la "un bun moment": ei permit să crească pertinenţa stimulilor ulteriori şi de a atinge, astfel, un *înalt nivel de pertinenţă globală.* Este cazul primei fraze dintr-un roman: *Trăsura o luă la dreapta*.

Gradul suficient de pertinenţă depinde de maniera în care informaţia este accesibilă ori poate deveni accesibilă în cursul timpului. Ea depinde, de asemenea, de gradul de ***receptivitate intelectuală*** a destinatarului. La o cafea, după ce s-a ieşit de la lucru, nu este pertinent un stimulus care necesită un tratament intensiv; invers la un seminar: chiar o întrebare aiurea pusă de profesor va fi adaptată situaţiei şi studenţii vor căuta să depună eforturi intelectuale considerabile.

3. Ce să alegem: un model al comunicării reuşite sau unul al eşecurilor?

În numeroase situaţii de comunicare optimul de pertinenţă este *definit în mod cultural*, de aceea nu trebuie să depunem multe eforturi de observaţie sau imaginaţie pentru a ne da seama de nivelul de pertinenţă care se aşteaptă de la noi. Ce se întâmplă însă atunci când *pertinenţa care selectează contextul optimal* - cel ce permite a se obţine cel mai bun raport posibil între *efort şi efect* - nu este "formatată" cultural? Potrivit teoriei pertinenţei trebuie să răspundem potrivit *exigenţei de a alege între două exigenţe*: a ***maximiza implicaţiile*** contextuale sau a ***minimiza efortul*** cognitiv? Am putea alege să le maximizăm pe amândouă?

Iată cum modelul lui Sperber şi Wilson evită ***problema dublei maximizări***: dacă *efortul cognitiv* este considerat ca variabilă principală, apare atunci de la sine că *implicaţiile contextuale sunt în număr limitat* şi că nu avem nevoie de *infinitul actual* presupus de ***CK*** (acesta ar fi echivalent cu un mediu cognitiv care nu poate fi redat manifest).

Să vedem însă dacă - în analiza sociologică - ne putem rezuma la unicitatea acestui optim. Sperber şi Wilson îşi justifică această teză în felul următor: *pertinenţa nu este în mod direct o proprietate* a unui stimul ostensiv. Mai curând *prezumţia de pertinenţă* este cea care face ca stimulul să posede un *caracter ostensiv.* Această prezumţie nu este aceea a unui *observator exterior* (care ar putea genera, prin interpretare, mai multe optimuri). Ea depinde în mod simplu de *intenţia şi voinţa comunicatorului*. Comunicarea este *reuşită* când el vrea să facă în mod *mutual manifest* faptul că stimulul este ostensiv (aceasta nu se întâmplă cu scenariul Mariei!).

Desigur, se presupune că destinatarul utilizează principiul de pertinenţă ca şi comunicatorul. Aceasta nu este însă decât o presupoziţie. Iată de ce Sperber şi

Wilson spun că pertinenţa este un *principiu*[148] - orice act de comunicare ostensivă comunică prezumţia propriei sale pertinenţe optimale. Dar acest simplu eveniment (*locutorul* alege ceea ce lui îi pare stimulul cel mai pertinent, iar *auditorul* are doar de făcut supoziţia că există o pertinenţă) produce un efect de comunicare care-l obligă pe auditor să adauge în plus *costuri de inferenţă* necesare *calculării sensului intenţiei* comunicative.

După F. Récanati[149], acest calcul antrenează un mecanism de "difuziune reflexivă a efectului de comunicare", de aceea paradigma pertinenţei ar necesita o remaniere într-un model bazat pe "reflexivitatea defectivă". În linii mari, noul model presupune ca a doua sub-intenţie (Ic) să aibă ca exigenţă doar ca auditorul să recunoască prima intenţie ca fiind "integral deschisă" (şi nu intenţia comunicativă ca atare). De ex., faptul că un şmecher îmi zice "Închide uşa pe dinafară" şi eu îi răspund "O închid, să trăiţi" nu înseamnă că el trebuie să creadă că se violează maximele lui Grice (e superfluu să zici că te supui unui ordin când e evident că o faci). Enunţul este util întrucât relevă retrospectiv pertinenţa contextuală a ordinului: contrar aşteptării la un simplu comportament, şmecherul poate constata că i s-a răspuns cu o atitudine (că o închid "de capul meu").

Oricum, chiar şi remaniat, modelul pertinenţei ne trimite la ideea că prin comunicare nu se produce o garanţie de simetrie şi reciprocitate. Comunicarea este mereu riscată, iar riscul este asumat de comunicator. Chiar Sperber şi Wilson ne oferă ca exemplu intuitiv[150]un vals: problemele de coordonare sunt evitate în măsura în care sunt lăsate unuia dintre parteneri. Acesta devine acel tip de ghid care se ghidează după cel care este ghidat. Dar cum bine ne amintim mulţi dintre noi, dacă fiecare crede că ghid este celălalt - mai ales când nici unul nu ştie bine să valseze - sau când "contextul cultural" interzice ca "fata să conducă", atunci iese o catastrofă. Apoi, partenera ar putea bănui că partenerul nu vrea de fapt să danseze cu ea şi îl poate suspecta că nu vrea să urmeze şi un al doilea dans. Adică îl poate suspecta că nu are o veritabilă... intenţie de comunicare.

Dar - pentru a scăpa şi de acest soi de critici[151] - teoria pertinenţei se imunizează în felul următor: destinatarul nu trebuie să-şi reprezinte pertinenţa ca fiind chiar aceea pe care o reprezintă şi o vizează comunicatorul. Este suficient ca el să creadă că această pertinenţă este *accesibilă.* Dacă ea nu este doar o accesibilitate pur potenţială - adică implică o "reprezentare publică" (vezi mai departe) -, atunci avem un *model de comunicare reuşită.* Dacă nu se realizează un astfel de "punct fix" al *intersecţiei mediilor lor cognitive*, atunci comunicarea este imperfectă şi riscată. Atunci când construim o teorie a comunicării, susţin Sperber

[148] Un principiu este o ipoteză fundamentală care nu este confirmată decât prin consecinţele sale.
[149] F. Récanati, *Direct Reference, Meaning and Thought*, Blackwell, 1993.
[150] *La Pertinence*, p. 72.
[151] Prezint aici doar una dintre ele. Pentru alte comentarii, vezi J. P. Dupuy, *Introduction aux sciences sociales,* Paris, 1994; P. Livet, *La communauté virtuelle*, Eclat, Paris, 1994; D. Andler (ed.), *Introduction aux sciences cognitives*, Gallimard, Paris, 1992.

şi Wilson, trebuie să renunţăm la ideea algoritmilor infailibili ai unui "model" al comunicării umane:

"Noi presupunem deci că ea este regizată printr-o euristică imperfectă. Din acest punct de vedere, este normal că în comunicare apar eşecuri; ceea ce este misterios şi ceea ce trebuie explicat nu sunt eşecurile comunicării, ci reuşitele sale"[152].

Cu alte cuvinte, ar trebui *explicată excepţia* (comunicarea reuşită) pentru a *înţelege regula* (comunicarea imperfectă, defectele, dificultăţile, eşecurile). Dar cum euristica este imperfectă, reuşitele sunt parţiale (o reuşită parţială este un eşec parţial reparat sau prevenit). Aceste proceduri incomplete au atras criticile logicienilor. P. Livet, de exemplu, se întreabă dacă trebuie să înţelegem dificultăţile comunicării ca defecte sau să le considerăm drept elemente constitutive ale ***comunicării normale***:

"Comunicarea, aşa cum apare ea în teoria lui Sperber şi Wilson, dă impresia că, pe de o parte, este un pariu indefinit, despre ale cărui condiţii de eşec nu ştim nimic, pe de altă parte, ea este un proces în care, utilizând un număr limitat de mişcări, s-ar putea întotdeauna câştiga ceva, de vreme ce întotdeauna va exista o informaţie mai mult sau mai puţin pertinentă. Se pare însă că astfel se dau prea multe facilităţi. Ar trebui măcar să se definească în ce condiţii se poate gândi că pariul este pierdut, că se poate reface, că nu a fost cu adevărat câştigat; de asemenea, cum putem identifica pe acela care ne autorizează să relansăm pariul şi cum am putea să decidem când această relansare este raţională"[153].

Cu alte cuvinte, definind "modelul" în raport cu "excepţia" (reuşita ideală), lăsăm netratate numeroase dificultăţi. Soluţia ar fi să înţelegem comunicarea ca un ansamblu de proceduri care permit nu atât obţinerea unei *comunicări model*, cât *identificarea eşecurilor comunicării* drept "imprevizibilele" sale, pe care să încercăm apoi să le remediem.

Unii autori cred că reparaţii de acest soi sunt posibile în cadrul teoriei sistemelor decizionale. Pe această bază, susţine C. Zamfir, individul atribuie probabilităţi (bune, rele, nu contează), iar această competenţă îi "oferă o modalitate de «îmblânzire» a incertitudinii, de absorbţie a ei într-un calcul raţional cert"[154].

În opinia mea, cazurile cele mai specifice naturii umane sunt legate de acele situaţii în care *competenţa generică de computaţionalitate* (J. Fodor) presupusă mai sus are o definiţie mai *slabă*[155]. În linii generale, aceasta înseamnă că am putea înţelege noţiunea de "deschidere" a comunicării ca pe o problemă de *indecidabilitate*. Şi tocmai această indecidabilitate este "pariul comunicării". Dar atunci apare o altă problemă: cum să construieşti în mod efectiv probele de "non-

[152] *La Pertinence*, p. 74.
[153] P. Livet, *La communauté virtuelle*, p. 66-67.
[154] C. Zamfir, *op. cit.,* p. 23.
[155] Nu ne oferă oare viaţa atâtea şi-atâtea ocazii de a nu putea decide în situaţii de certitudine?

deschidere" a comunicării în aşa fel încât să ştii că pariul a fost pierdut? Cum am văzut, în concepţia lui Livet doar probele de disimulare ar fi "reuşitele", deoarece ele sunt singurele *construcţii efective* pe care le putem exhiba. Din nefericire, programul sugerat de P. Livet este consistent doar din punct de vedere logic: exemplele sale sunt din domeniul teoriei jocurilor. Favoritele sale sunt diferitele variante ale dilemei prizonierului şi paradoxul lui Newcomb[156], dar aici nu avem decât disimulări ale unor parteneri abstracţi. Ar putea oare să se facă o specificaţie mai mare acestei direcţii de cercetare?

În Partea II-a a cărţii voi prezenta ipoteza conform căreia indivizii intră uneori în conflicte datorate faptului că sunt nevoiţi să balanseze pe argumente provenind din "naturi" (lumi coerente şi autosuficiente în care obiectele sociale sunt asociate unor principii) diferite. Conflictul între aceste "naturi" face să apară probe necesare opririi dezacordurilor, iar aceste "probe" consistă tocmai în relevarea comună a indecidabilităţii. Dar, în acest caz, efectivitatea sa nu este altceva decât un "bine comun" (de exemplu, un compromis!). Astfel, vom putea releva existenţa mai multor *seturi de optimuri* ale prezumţiei de pertinenţă. Această prezumţie funcţionează ca regulă de ajustare cognitiv-emoţională în cadrul *regimurilor de familiarizare* cu indecidabilitatea.

C. Contagiunea ideilor. Modelizarea epidemiologică

De ce doar un mic număr dintre reprezentările noastre mentale *private* se răspândesc uşor printre ceilalţi, devin reprezentări culturale împărtăşite, sunt mai "contagioase" decât altele?

Analizele comunicaţionale de astăzi păcătuiesc fie prin orgoliul structuralismului de a obţine un model sintetic şi abstract al ansamblului de versiuni ale comunicării, fie prin producţia obsedată de *patternuri* şi *figuri* de angrenare a diferitelor forme de transmisie şi reacţie de consum - cazul paradigmelor funcţionaliste[157]. În perspectiva unei aplicaţii a ştiinţelor cognitive în sociologia comunicării, obiectul de studiu realmente interesant nu este însă alcătuit din interpretările sintetice prin care se pot caracteriza "reprezentările asemănătoare", ci descrierea ***înlănţuirii cauzale*** a "conţinuturilor" comunicării şi a procedurilor retorice de formatare a informaţiei în "mediumuri cauzale" care vor conferi diferite statute *atenţiei publice*. Acestea sunt, aşadar, aşteptările epistemologice ale *modelului epidemiologic al comunicării*[158].

---

[156] Acesta modelează "etica protestantă" printr-un joc între deciziile unui predictor absolut şi alegerile actuale ale unui făptuitor de lucruri bune.

[157] Pentru o prezentare critică a acestor paradigme, vezi I. Drăgan, *Paradigme ale comunicării de masă*, Ed. ªansa, Bucureşti, 1996.

[158] "Versiunea" pe care o prezint aici îmi este sugerată de ultima carte a lui Sperber. Această "culegere de texte şi expuneri orale" (pe parcursul unui deceniu) prezintă uneori versiuni destul de neconcordante. Nu putem vorbi încă de o "teorie a contagiunii ideilor", ci doar de un model al difuziunii reprezentărilor, calchiat după modelul care

Teoria pertinenţei acordă un loc important atenţiei şi memoriei. În psihologia socială cognitivă, *atenţia publică* este investigată în special cu ajutorul conceptului de *pregnanţă* ("sailanţă", "relief"). În mod asemănător, Sperber şi Wilson[159] utilizează conceptul de *ipoteză anticipativă* (derivată din prezumţia de pertinenţă). Ansamblul ipotezelor anticipative constituie o *scală* în care fiecare membru implică analitic membrul imediat precedent şi este analitic implicat de membrul următor. Apoi sunt introduse conceptele de *focus* al unui enunţ şi *scală focală*: ansamblul implicaţiilor analitice strict ordonate şi determinate prin amplasarea *accentului focal*. Implicaţiile unui ***enunţ public*** sunt:

a) ***implicaţii de prim plan*** (*foreground*) - enunţul posedă *efecte contextuale* proprii (recursul la italice, uzajul de paranteze, notele de subsol, un titlu, un "generic" la o emisiune tv, un act ilocutoriu);

b) ***implicaţii de fundal*** (*background*) - nu au efect contextual propriu.

Focusul unui enunţ este cea mai mică constituantă sintaxică din ansamblul *implicaţiilor analitice* care transformă enunţul într-o *implicaţie de fundal*.

Sperber şi Wilson au fost adesea criticaţi pentru că se rezumă la exemple din analiza conversaţională. Putem oare să vedem cum funcţionează acest mecanism de construcţie a atenţiei şi la nivel "macrosocial"? O astfel de încercare aparţine lui Dan Sperber[160] şi este prezentată sub egida care ne aminteşte de G. Tarde: *contagiunea ideilor*. Având în vedere că în capitolul final al acestei cărţi voi susţine că se poate prezenta pentru nivelul macrosocial un model expresivist, în expunere mă voi concentra asupra unor elemente conceptuale. De asemenea, voi prezenta un exemplu instructiv pentru înţelegerea misteriosului *mecanism de interfaţă*: subiectivitatea indivizilor (identitatea şi *asentimentul la persoana I*) - mediile cognitive care sunt purtătoare "materiale" ale regularităţilor care asigură stabilitatea interpretărilor unei semnificaţii (în timp sau în spaţii extinse dincolo de poziţia *face to face*).

Nu trebuie să avansăm în împăienjenita teorie a reprezentărilor. Într-un sens larg, spunem că ele au ca referinţă tot ceea ce are un caracter cultural şi un "sens de reprezentare". Ţesătura reprezentărilor este o relaţie între trei termeni: *un lucru îl reprezintă pe un altul şi pentru cineva*. Într-un model epidemiologic, putem lucra cu următoarea operaţionalizare:

---

analizează difuziunea unei gripe. Metafora "epidemiologie" sugerează, în ambele cazuri, o ontologie eteroclită: în comunicarea socială se amestecă fenomene psihologice şi fenomene ecologice, la fel cum în cazul contagiunii se amestecă fenomene organice cu fenomene ecologice. Metafora lui Sperber este: "O înlănţuire de versiuni nu este un mit, la fel cum o epidemie de gripă nu este o gripă. Dar, spre deosebire de o gripă care este o gripă chiar fără epidemie, fiecare istorie mentală sau fiecare povestire publică nu este în ea însăşi culturală şi deci «mitică» decât pentru că aparţine unei astfel de înlănţuiri. Nici un obiect material nu este deci intrinsec un mit" (*La contagion*, p. 43-44).

[159] *La Pertinence*, p. 311-314.

[160] D. Sperber, *La contagion des idées*, Paris, Odile Jacob, 1995.

1) Reprezentările pot fi *descriptive* ("vrăjitoarele călătoresc pe mături"; "politicienii vorbesc la televizor cu poporul") sau *normative* ("trebuie să bei vin alb atunci când mănânci peşte"; "înainte de a vota trebuie să te uiţi comparativ la clipurile electorale de la televizor"). Aceste exemple sunt simple. Un exemplu *complex* este dreptul cutumiar sau ideologia marxistă. Reprezentările descriptive sunt *verbale* (un mit), *non-verbale* (o mască) sau *mixte* (o slujbă religioasă).

2) Unele reprezentări sunt *interne* sau mentale ("în creier"): amintirile, gândurile (stări mentale dotate cu conţinuturi - credinţe, dorinţe, intenţii etc.), ideile (în sensul de produse ale activităţii reflexive a spiritului). Altele - mai puţin numeroase - sunt *externe* sau publice (semnale, imagini, enunţuri, texte).

3) *Reprezentările mentale* sunt stări sau procese ale creierului şi reprezintă ceva pentru "deţinătorul" său[161]. Reprezentările mentale sunt, într-o anumită măsură, conectate într-un mod regulat cu ceea ce reprezintă - au proprietăţi semantice (o "semnificaţie proprie").

4) *Reprezentările publice* sunt fenomene materiale în mediul persoanelor şi reprezintă ceva pentru persoanele care le percep şi le interpretează. Întrucât sunt legate de ceea ce reprezintă doar prin intermediul *semnificaţiei atribuite* de producător sau utilizator, reprezentările publice nu au proprietăţi semantice proprii - nu au semnificaţie decât prin asociaţie cu reprezentările mentale. Spunem că semnificaţia este *intrinsecă* - în cazul reprezentărilor mentale - şi că este o semnificaţie *atribuită* - în cadrul reprezentărilor publice. În general, producătorii şi utilizatorii de reprezentări publice atribuie semnificaţii asemănătoare, altfel aceste reprezentări nu ar putea servi comunicării. Această similitudine între semnificaţii este posibilă datorită asemănării *cunoaşterii lingvistice* şi *enciclopedice* a interpretanţilor. Reprezentările publice sunt acele reprezentări mentale care sunt *puternic comunicate* = transformate de comunicator în *reprezentări manifeste*, apoi, de către destinatar, în reprezentări mentale (interne). În consecinţă, *cultura* este alcătuită din aceste reprezentări care, având un înalt grad de contagiozitate, sunt foarte răspândite într-o populaţie umană şi devin durabile.

5) Conştientizarea similarităţilor interindividuale este un *eveniment public* care generează o *abstractivizare* a diferenţelor individuale. Astfel, "semnificaţia" unei reprezentări - cum ar fi "credinţa" că vrăjitoarele călătoresc pe mături sau că politicienii vorbesc, la televizor, cu poporul - devine perceptibilă ca şi cum am avea de a face cu o unică reprezentare, independentă de expresiile individuale sau de realizările mentale. Ceea ce este atunci descris este o *abstracţie.* O abstracţie

[161] Termenul "deţinător" este specific modelelor computaționaliste în care problema responsabilității deliberării nu se pune atât de acut deoarece cunoașterea este distribuită asupra factorilor de mediu - facultățile cognitive nefiind, în parte, accesibile conștiinței subiective. Acești agenți cu o conștiință "naturalizată" au o mai mică responsabilitate ("infra-indivizii") decât "actorii" lui Boudon. Ceea ce îmi apare ca paradoxal este însă că teoria acționist-raționalistă pornește de la un pol opus teoriei lui Sperber, acordă un *sens forte individului*, dar ajunge la aceeași constatare: *raționalitatea individului este limitată*!

este utilă, în acest caz, pentru că pune în evidenţă o *familie de reprezentări* mentale şi publice. Aşadar, reprezentările abstracte "vrăjitoarele călătoresc pe mături" sau "politicienii vorbesc la televizor cu poporul" corespund unor milioane de *versiuni* de reprezentări mentale şi publice. Una dintre aceste versiuni apare ca o versiune în plus - o ***versiune publică*** de această dată - pentru că prin ea se identifică de o manieră sintetică "conţinutul" reprezentărilor individuale.

6) Obiectele unei epidemiologii a reprezentărilor nu sunt nici reprezentările abstracte, nici cele concrete, ci mătcile şi familiile de reprezentări concrete legate prin: a) relaţii cauzale, b) similaritate de conţinuturi. Metodologia epidemiologică nu face exegeza a ceea ce reprezentările "vor să zică", ci studiază distribuţia reprezentărilor ("cartografia evolutivă"). Sperber insistă asupra acestei precauţiuni epistemologice!

7) *Factorii psihologici potenţiali* care pot explica consistenţa unei *familii de reprezentări* sunt: a) facilitatea cu care o reprezentare particulară este susceptibilă de a fi memorizată (reţinem mai repede o poveste bizară a unui ziarist decât descrierea făcută de un sociolog); b) existenţa unui "context de cunoaştere" - fără de care reprezentarea nu ar fi pertinentă; c) motivaţia pe care am putea-o avea ca să comunicăm ceea ce este definit drept "conţinutul reprezentării".

8) Printre *factorii ecologici* sunt: a) recurenţa situaţiilor în care reprezentarea suscită sau ajută la săvârşirea unei acţiuni adecvate; b) disponibilitatea unor memorii externe (în particular, texte scrise); c) existenţa de instituţii consacrate transmisiei de reprezentări.

9) "*Reprezentările culturale* sunt sub-ansamble cu margini fluibile ale unui ansamblu de reprezentări mentale şi publice care sălăşluiesc într-un grup social"[162]. Iată în această afirmaţie a lui Sperber o concepţie care se desparte de *holismul cultural*. Pe baza modelului epidemiologic descriem culturile particulare ca sisteme deschise în care se produc "echilibre ecologice", mai degrabă decât "integrări organice"[163].

10) Adevărul este o condiţie necesară, dar insuficientă pentru o descripţie adecvată[164]; pentru a reprezenta "conţinutul" unei reprezentări, se folosesc alte reprezentări având un "conţinut similar". Nu se descrie acest conţinut, ci se parafrazează, se traduce, se rezumă, se dezvoltă. Aceste procese se numesc *interpretare*. În consecinţă, "procesul de comunicare" se descompune în două *direcţii de interpretare*: una de la ***mental spre public***, alta de la ***public spre mental.***

Având acum la îndemână această operaţionalizare minimală, să vedem cum ne-am putea descurca cu acel gen de "reprezentări publice" care sunt atribuite unui grup social întreg ("Românii cred că..."). Ce sunt aceste reprezentări şi cum

---

[162] *La contagion des idées*, p. 50.

[163] Se poate însă formula întrebarea: ce anume face ca unele familii de reprezentări să contribuie la dezvoltarea reciprocă, iar altele să-şi facă concurenţă?

[164] "Se produce un obiect care reprezintă o poveste nu zicând un lucru oarecare adevărat despre ea, ci făcându-l să i se asemene prin conţinut, într-un mod mai mult sau mai puţin fidel" (p. 52-53).

poate fi evaluată fidelitatea interpretării care le este propusă? Au conţinuturile acestora o *proprietate de co-interpretabilitate*? Poate oare modelul epidemiologic să ne indice "orientarea generală" (a unui subiect colectiv ca "Românii…"), dat fiind faptul că accesul nostru la "conţinutul" reprezentărilor este iremediabil interpretativ? Este oare acest "locutor" în clar cu el însuşi şi nu are "stări akrasice"? Cum putem adecva *principiul carităţii* (D. Davidson) unui asemenea model? Se mai poate vorbi despre un subiect care îşi dă asentimentul?

Să schiţăm răspunsul la câteva dintre aceste întrebări[165], luând împreună cu Sperber unul dintre exemplele frecventate în antropologia ultimelor decenii.

"*Pe la sfârşitul unei după-amieze ploioase, Opote revine aducând un frumos peşte matrinchao pe care-l prinsese cu năvoadele sale. Îl depuse fără un cuvânt lângă Tubia, unul dintre cei patru şefi de familie din casa sa. Acesta îl curăţă şi se puse să-l afume. Până la miezul nopţii îl mâncă, singur, cu înghiţituri mici, sub privirile interesate ale celorlalţi din casă. Nimeni altul nu se atinse de matrinchao, nici măcar nu-şi manifestă pofta. Totuşi foamea era generală... iar carnea de matrinchao era nemaipomenită*"[166].

De ce această abstinenţă generală? Răspunsul unui *interpret funcţionalist* poate fi: pescarul Opote, posesorul magiei pescuitului, nu poate consuma peştele fără riscul de a afecta eficacitatea acestei magii. La fel ceilalţi, ei cred că ar putea să absoarbă spiritul acestei specii care, aşa cum spune învăţătura tribului (interiorizată până în străfundurile subconştientului), în anumite situaţii este periculos ş.a.m.d. Sperber se întreabă dacă descripţia efectelor unui fenomen cultural poate să fie o descripţie explicativă. Principial, da. Dar cu următoarea rezervă: "efectele unui fenomen nu pot niciodată să-i explice emergenţa; pentru a arăta cum efectele unui fenomen îi explică dezvoltarea sau persistenţa, ar trebui stabilită existenţa unui mecanism de retroacţiune a efectelor asupra fenomenului însuşi"[167]. Apoi Sperber pune două probleme în urma cărora şcoala funcţionalistă ar trebui să se ducă la colţ: cum să se pună în evidenţă un astfel de mecanism de retroacţiune constantă - ţinând seama de faptul că asemenea privaţiuni alimentare ar putea avea efecte nocive, ca şi, de altfel, atâtea alte instituţii? Apoi, un comportament care într-o societate relevă o "precauţiune rituală", în alta este o pură

[165] Nu voi prezenta aici o analiză specială la toate problemele ridicate mai sus; opinia mea este însă că paradigma cognitivistă reprezentaționistă - cum este cea a lui Sperber - presupune că fiecare "frază mentală" (conținutul "limbajului gândirii" - *mentaliza*) este *semantic autosuficientă* (este identificabilă sintactic și este independentă de relațiile cu celelalte "fraze"). Viciul acestui soi de realism este că, la limită, presupune că un individ ar putea să aibă o singură reprezentare, iar această reprezentare unică să fie în același timp semnificantă. Așadar, este dificilă introducerea *principiului akrasic* (vezi D. Davidson).

[166] *La contagion des idées*, p. 53. Scena este povestită de antropologul P. Menget și se petrece la indienii Txikao din Brazilia. Scopul lui P. Menget era să ilustreze și să interpreteze câteva ipoteze privind diferitele forme de precauție impuse în anumite societăți unui bărbat înainte, în timpul și imediat după nașterea copilului său.

[167] *La contagion*, p. 68-69.

nevroză individuală. Vedem deci cât de uşor putem face generalizări interpretative arbitrare plecând de la practici locale.

După Sperber, nu ne salvează nici rafinamentul psihanalisto-structuralist al unor savanţi ca P. Menget: "...totul se petrece ca şi cum două principii antagoniste regizează procesele vitale, într-o dinamică care nu găseşte niciodată un echilibru decât pentru a-l pierde. Un principiu puternic, legat de sânge... corpul uman, potrivit ritmurilor care variază cu vârsta, sexul şi condiţiile, anabolizează substanţele forte şi neutralizează pericolele"? Prin aceste interpretări se atribuie credinţe, dorinţe şi intenţii unor actori individuali şi colectivi în aşa fel încât, în cazul în speţă, să înţelegem că există o raţionalitate subîntinsă comportamentului lui Opote şi al anturajului său. În plus, P. Menget aduce concluzii extrem de abstracte în maniera lui Levy-Strauss: "Forţa precauţiilor ritualice este de a articula o logică a calităţilor naturale ale fiinţei cu o problematică a succesiunii şi de a semnifica astfel atât progresivitatea, cât şi ireversibilitatea timpului uman".

Întrebarea lui Sperber este în acest caz referitoare la obiectul social pe care îl reprezintă aceste interpretări. Nu cumva prin acest soi de abstractizări exagerate "de-contextualizăm" concepţiile locale şi pierdem orice posibilitate de a răspunde la întrebarea: pentru *cine*[168] oare această instituţie (ritualul prohibitiv) "deţine" semnificaţia presupusă în interpretare? Ceea ce vizează aici Sperber este să arate că *atribuirea de semnificaţie nu este o explicaţie cauzală***.** Putem totuşi să facem astfel de generalizări interpretative şi să le schimbăm după cum poftim, dar ele nu constituie ipoteze teoretice, ci doar... interpretări de fenomene locale necesare *studiilor culturale.*

În fine, Sperber pune o întrebare de toată pomina: "Cine ar accepta mari privaţiuni cu scopul de «*a semnifica ireversibilitatea timpului uman*»?"[169].

După atâtea puneri la colţ, ne putem întreba ce ar mai putea îndrăzni analiza epidemiologică? Pentru a explica macrofenomenele comunicării culturale, Sperber propune să avem în vedere două tipuri de micromecanisme: 1) mecanisme individuale de formare şi transformare a reprezentărilor mentale; 2) mecanisme interindividuale care, prin mijlocirea transformărilor mediului, săvârşesc transmisia de reprezentări.

Să reluăm exemplul de mai înainte. Ritualul se desfăşoară pe un termen suficient de lung pentru ca, dacă practica ar fi ineficace, credinţa să se erodeze din

---

[168] Am pus deja această problemă cu prilejul discuţiei despre "contractul de comunicare" în *no man's land* (U. Eco). Critica lui Sperber susține implicit că orice vehicul de semnificație (text, gest, ritual) trebuie să fie purtătorul unei semnificații nu în el însuși, ci *pentru cineva.* O asemenea critică nu ar fi însă prea adecvată *prezumției de perfecțiune* pe care o ridică hermeneutica (vezi, de ex., Gadamer), deoarece aceasta se datorează tipului de texte (sacre) cu care lucrează. În cazul de față (structuralismul), ea pare a se datora simplificării pe care o face pentru a explora diversitatea culturală prin variația unui mic număr de teme subiacente simple și guvernabile într-un sistem de transformări.

[169] *La contagion…*, p. 63.

generaţie în generaţie - asta mai ales dacă se observă că ea comportă inconveniente flagrante. Există patru cazuri[170] care i-ar putea "instrui" cognitiv-emoţional pe indivizi în privinţa eficacităţii unui ritual de acest soi:

1a) practica a fost strict urmată, iar nefericirea nu s-a produs;
1b) practica a fost strict urmată, dar nefericirea tot s-a produs;
2a) practica nu a fost strict urmată, dar nefericirea nu s-a produs;
2b) practica nu a fost strict urmată, iar nefericirea s-a produs.

Într-un timp îndelungat, oamenii ar trebui să observe că nefericirea nu este mai puţin frecventă când practica este strict urmată, decât atunci când nu este respectată. Se înfiripă atunci două ipoteze: sau indivizii sunt *indiferenţi* la faptele observate, sau, dacă sunt *atenţi*, atunci fac inferenţe inadecvate.

În cazul de faţă, practica este stabilă şi asta ne indică faptul că în mod spontan indivizii acordă o *pondere excesivă cazurilor de tip* ***2b.*** De aici putem deduce:

1) Doar nefericirea *pretinde* întotdeauna o *explicaţie*.

2) Atunci când *non-respectul* unei practici sociale precede nefericirea, transgresiunea regulii apare ca având rol de *cauză.*

3) Explicaţia nefericirii prin *acţiunea* sau *non-acţiunea* persoanelor permite: a) identificarea de *responsabili*, b) cel puţin un *răspuns social* la o situaţie în care individul sau grupul este neputincios.

4) Conformarea la o practică *protejează* indivizii de un *risc social*: a nu fi acuzaţi de a fi cauza nefericirii.

După cum vedem, modelul epidemiologic nu are ca obiect de analiză *formulele expresive* ale "conţinuturilor" culturii, scopul său nefiind nici explicaţia construcţiei intersubiective a reprezentărilor colective. Obiectul de interes este modul cum au loc înlănţuirile cauzale care fac posibile aceste *similitudini*. Modelul trebuie să explice cum anume funcţionează *dispozitivul inferenţial* care permite subiectului să recunoască unele *credinţe non-reprezentate*, sprijinindu-se pe cele care sunt deja *reprezentate intern*. Pentru a prezenta liniile generale ale acestei explicaţii voi proceda în doi paşi. Mai întâi vom vedea cum - în programul cognitivist dezvoltat de Sperber - se pune problema memoriei sociale (aici "memoria simbolică") ca interfaţă între mecanismele individuale şi cele interindividuale ale reprezentărilor. Apoi vom examina unele consecinţe ale distincţiei dintre credinţele intuitive şi cele reflexive.

a) Cunoaşterea simbolică - enciclopedică - semantică

Cunoaşterea semantică are ca "obiect" categoriile, şi nu lumea. Ea se exprimă într-un ansamblu de propoziţii analitice, cum ar fi:

[170] *La contagion…*, p. 73-75.

(1) Un cuţit bun este un cuţit care taie bine.
(2) Un celibatar nu este însurat.
(3) Leopardul este un animal.
(4) Licorna este un animal.

Dacă ştiu limba în care sunt exprimate propoziţiile şi mă uit în dicţionar, voi avea un înţeles al cuvântului "cuţit"- chiar dacă nu am folosit niciodată acest instrument. A şti că leopardul e un animal nu are nimic de a face cu cunoaşterea leoparzilor, ci doar cu a şti ceva despre sensul cuvântului "leopard". Ne putem închipui o maşină care ar putea semnala toate parafrazele, tautologiile sau contradicţiile analitice - adică ar putea avea toată *cunoaşterea semantică* proprie unei limbi fără a dispune de niscaiva cunoaştere a lumii.

Cunoaşterea enciclopedică este despre lume:

(5) Un cuţit bun este scump.
(6) Ion e soţul Mariei.
(7) Leopardul este un animal periculos.
(8) Licorna nu există.

Că propoziţiile (5-8) sunt adevărate sau false, asta ţine de starea lumii, "valoarea de adevăr" nefiind stabilită potrivit regulilor semantice.

Unele categorii nu au decât *dimensiune semantică:* "întotdeauna", de pildă, are un *sens nominal*, dar nu şi o *referinţă.* Altele, cum ar fi *numele proprii*, au mai curând un *aspect enciclopedic:*

(9) Petre este un om.

Cunoaşterea semantică asupra fiecărei categorii este finită: este posibil de *a şti* totul despre *semnificaţia cuvântului* "leopard". E însă imposibil *a şti* totul despre *leoparzi*. ***Cunoaşterea enciclopedică*** este potenţial infinită. La prima vedere, lucrurile stau la fel şi în privinţa ***cunoaşterii simbolice****. Ea se poate exprima cu ajutorul unor propoziţii sintetice ca:*

(10) Leopardul e un animal creştin care respectă tinerii bisericii copte.
(11) E tabu (*gome*) a ucide un şarpe.
(12) Spiritul dacilor se încarnează în faptul că tot mai mulţi români au barbă[171].

Ca şi în propoziţiile (5-8), valoarea de adevăr a propoziţiilor (10-12) sau a altor metafore leonine şi serpiforme depinde de starea lumii şi nu se poate deduce din sensul cuvintelor folosite. Propoziţii ca (5-8) sunt supuse probei de *refutabilitate empirică*, de aceea coerenţa *cunoaşterii enciclopedice* suferă destul de mult, dar întreaga noastră viaţă practică depinde de efortul constant de a corija contradicţiile.

Indivizii nu produc însă acelaşi *efort cognitiv* în cazul *cunoaşterii simbolice.* Coerenţa *stărilor mentale* articulate în *memoria simbolică* este de altă natură şi, astfel, *propoziţiile* care le exprimă coexistă cu "propoziţiile enciclopedice" care le contrazic: tribalul îşi păzeşte turma şi miercurea, şi vinerea.

[171] Extras dintr-o declaraţie a conducătorului unui "grup de cercetare" prezentat recent la "Chestiunea Zilei" (PRO TV).

El procedează astfel nu pentru că bănuie "spiritul leopardului" de a fi un creştin păcătos, ci întrucât consideră ca adevăr *şi* că leopardul "posteşte", *şi* că el e periculos întotdeauna. Cele două propoziţii nu sunt nicicând confruntate. O propoziţie ca (10) nu este analitică - precum (3), dar aceasta nu înseamnă că este incoerentă. Că leoparzii sunt periculoşi, asta se ştie din experienţă. Că ei sunt creştini, asta o garantează tradiţia. Nu se caută o soluţie[172] acestui paradox, *se ştie* că există una.

În esenţă, persoanele care examinează în acest mod realitatea o fac pentru a-şi justifica o nouă acţiune sacrificială. Politicienii noştri despre care se spune că se duc înainte de evenimente politice răsunătoare la o ghicitoare ţigancă precum "Omida" o fac, probabil, pentru a se întări într-o hotărâre oarecare. Mă îndoiesc însă că toţi sunt aşa de naivi încât credinţa în procedura catharsică în mijlocul cortului chiar să aibă un efect asupra voinţei personale. Poate că mai curând vor să-i facă pe alţi naivi să creadă că ei nu fac decât să fie un *medium* care respectă avertizările potenţiale ale spiritelor astrale. Iată aşadar o sursă de *înzestrare charismatică* a personalului politic.

Să încercăm o privire generalizată asupra mecanismului acestor proceduri. Potrivit modelului epidemiologic propus de Sperber, acest mod de organizare a cunoaşterii simbolice nu provine dintr-un ansamblu aleatoriu de greşeli de raţionament, ci dintr-o "relaxare sistemică". În ce condiţii e în mod logic posibil să opinezi că o propoziţie e adevărată, *fără a o confrunta* cu alte propoziţii care sunt susceptibile de a o valida sau invalida?

Fie o propoziţie *p*. Dacă face parte din *cunoaşterea enciclopedică,* e în mod necesar confruntată cu altele. Ea poate însă figura şi de o altă manieră, ca parte din propoziţia (13):

(13) «P» este adevărat.

Or, este plauzibil a şti (13) fără a şti *p*. La fel, dintre propoziţiile (14-15), numai (14) face parte din *cunoaşterea enciclopedică* a unui om care nu are pretenţii de mare fizician:

(14) $e = mc^2$.

(15) «$e = mc^2$» este validă.

Propoziţiile de genul (15) fac parte în *mod direct* din enciclopedia mea şi e pe de-a-ntregul raţional să le iau drept adevărate. Propoziţia (15) îmi pare adevărată întrucât ţine de experienţa mea de ansamblu să consider ca adevărate "sursele" (cred că fizicienii nu se înşeală în mod masiv) propoziţiei (14). Propoziţia (14) figurează în enciclopedia mea, căci, nefiind fizician, nu pot să o supun unor probe

[172] Există însă şi această procedură, doar că principiul "probei empirice" suferă de *facticitate*. De exemplu, sunt destul de mari şansele ca un tribal să fi dat cu piatra după un şarpe. Apoi se simte vrăjit şi se duce la un vraci. Amândoi - "ghicitorul" şi "clientul"- pot uşor să cadă de acord că este plauzibilă o corelaţie între nefericirea care tocmai s-a produs şi răul mărturisit.

de refutabilitate prin comparaţie cu alte propoziţii. Ea are valoare în cunoaşterea mea enciclopedică doar ca parte din (15) şi doar între ghilimele[173].

b) Credinţă intuitivă - credinţă reflexivă

Din punctul de vedere al unei "analize tehnice", putem spune că o credinţă este dispoziţia de a exprima o propoziţie, de a o accepta sau de a acţiona în acord cu ea. Ipoteza lui Sperber este că există două tipuri de credinţe:

1) Credinţele intuitive, care sunt descripţii de stări de lucruri direct înmagazinate în "cutia cu credinţe"; vocabularul lor mental este alcătuit din ansamblul conceptelor de bază: a) fenomene identificabile perceptiv, b) conceptele neanalizate şi preformate, cum ar fi conceptul de normă, de cauză, substanţă, specie, funcţie, număr sau de adevăr. Credinţele intuitive sunt concrete şi, luate în ansamblu, oferă o imagine a lumii care relevă bunul simţ. Dar asta înseamnă şi că sunt superficiale, căci sunt mai mult descriptive decât explicative.

2) Credinţele reflexive (metareprezentări sau interpretări de reprezentări) care sunt "încastrate" în interiorul unor credinţe intuitive sau, în serie, în alte credinţe reflexive (şi tocmai în virtutea acestei încastrări ele sunt crezute!). Raţionalitatea acestor credinţe depinde nu de "conţinutul" lor, ci de "sursă": în cultura mea Dumnezeu este *misterul* şi este "explicabil" vârcolacul tribalului (adică "misterul" său).

Ce fel de stări mentale pot determina asemenea dispoziţii? Răspunsul este că tipuri diferite de stări mentale pot genera "comportamente de credinţă" identice: *idei semi-înţelese* ca "$e=mc^2$" sau "spiritele dacilor sălăşluiesc în bărbile românilor" nu figurează direct într-o "bază de date" sau "cutie cu credinţe". De pildă, eu nu pot să spun nimic despre "$e=mc^2$", dar în privinţa spiritelor astrale pot să spun că nu vor deveni niciodată o credinţă intuitivă.

Să mergem mai departe; cum am văzut mai sus, tribalii, politicienii sau noi înşine suntem dispuşi să luăm ca bază de acţiune propoziţii care nu sunt reprezentate în spiritul nostru. Că există vârcolaci şi pe Lună, şi pe Pământ, că luna noiembrie este propice succesului electoral al scorpionilor, toate acestea devin motivante pentru acţiune dacă pot fi deduse din nişte credinţe care sunt deja reprezentate mental. Avem aici presupoziţia existenţei unui dispozitiv inferenţial care permite subiectului cogniţiilor să recunoască credinţele non-reprezentate ca fiind ale sale. După Sperber, aceasta este dovada că în construcţia unor credinţe reflexive - cele construite prin inferenţa din credinţe care nu sunt deloc reprezentate în mintea noastră - intervine un factor de raţionalitate.

---

[173] Notația între ghilimele marchează o folosire a limbajului în așa fel încât acesta să nu-și mai folosească funcția de semnificație. Aceast blocaj al confruntării cu alte propoziții enciclopedice antrenează apoi un tratament simbolic. De pildă, dezbaterile teologice nu se fac asupra enunțurilor între ghilimele, ci asupra *comentariilor enciclopedice*. Analog generalizării de mai sus, aceasta revine la propoziții simbolice ca: (16) "Este adevărată propoziția că este adevărat că «p» este cuvântul lui Dumnezeu".

În esenţă, argumentul său este că dacă anumite reprezentări provin din percepţie (termen utilizat în sens larg, pentru a se putea include şi "percepţia" propriilor stări mentale), atunci o organizare mentală în care apar inferenţe (conştiente sau nu, directe sau indirecte) de credinţe fondate pe percepţii este suficientă pentru a asigura *zone de coerenţă*. Astfel de "zone de coerenţă" apar şi la elefant, diferenţa este că majoritatea credinţelor politicianului care se duce la Omida provin nu din percepţia unor "obiecte ale credinţei", ci din ***comunicarea*** în legătură cu aceste obiecte.

Percepţia şi comunicarea sunt întotdeauna implicate în construcţia credinţelor, atât a celor intuitive (o parte din fundalul conceptual care se combină cu *input*-ul senzorial este achiziţionat prin comunicare), cât şi a celor reflexive. Cum s-ar putea oare analiza întrebarea referitoare la credinţa intuitivă care este construită mai mult prin distribuirea socială a cunoaşterii? Cu cât este mai mare "partea" comunicării, cu atât mai mare va fi distribuirea? Este cert că *credinţele reflexive* îşi datorează distribuţia aproape exclusiv comunicării. Indivizii sunt conştienţi de credinţele lor reflexive. În plus, atât Opote, cât şi politicianul Omidei (Pol) ştiu că distribuirea acestor credinţe se face "sub cer deschis". Aceasta îi poate face să creadă că este de datoria lor să-şi împărtăşească şi altora această credinţă.

Există vreo deosebire între Opote şi Pol? Opote acţionează în virtutea unui mit, care este acceptabil în măsura în care combinaţia dintre *context* şi *structura narativă* reuşeşte să-l izoleze de *credinţele intuitive* (exprimabile în judecăţile 1a, 1b, 2a) şi să-l facă crezut doar în mod reflexiv[174]. În privinţa lui Pol, aparent - pentru un observator exterior, să-i zicem Toma, care nu crede în "misticisme" - el este sau un naiv, sau un escroc. Dacă e naiv, atunci ferice lui şi ferice celor care-l votează pentru că este *scorpion* sau pentru că *ştie premoniţiile* Omidei. Dar nu cumva el are succes tocmai pentru ceea ce vizează ca escroc? Într-o lume plină de ziare cu zodiacuri şi jurnale tv cu ştiri despre adeverirea premoniţiilor, Toma poate raţiona în felul următor: "Dom'le, omul ăsta chiar crede, deci poate să creadă în ceva". Dar astfel lui Toma i s-a transmis o credinţă intuitivă: "că dificultăţile provin din faptul că există factori ascunşi şi factori vizibili, iar cei ca Pol măcar se zbat".

[174] Explicația mitului povestit mai sus ne arată cum factorul rațional este încarnat la nivelul reprezentărilor culturale normative: menținerea echilibrului cognitiv al grupului în situații critice necesită explicații cauzale colective date pe baza *principiului acțiune / non-acțiune*. Pentru a ști în ce fel acest factor capătă consistență și într-o explicație psihologică, trebuie să observăm cum *dispoziția simbolică* de a da în mod spontan o pondere excesivă cazurilor care sunt cel mai pertinente în viața oamenilor (dar care nu sunt pertinente din punct de vedere statistic!) interacționează cu un ***factor ecologic***: *frecvența unor tipuri de caz*. Așadar, oamenii nu se amăgesc asupra eficacității ("robustețea cognitivă") unor practici care propun prevenirea unor riscuri foarte ridicate. Ele ar fi subiectul unor *eroziuni cognitive* rapide. Astfel se explică de ce ritualurile prevenind bolile persoanelor înaintate în vârstă sunt mult mai rare decât practicile ineficace care vizează prevenirea pericolelor care au o incidență medie, cum este cazul mortalității perinatale în societățile non-medicalizate. Vezi "*La contagion*…", p. 74.

Observăm aşadar aceeaşi structură explicativă ca în cazul mitic: explicarea nefericirii prin acţiunea sau inacţiunea unor persoane permite identificarea de responsabili virtuali. Apoi, ne întrebăm adesea cum se face că în fiecare nouă campanie electorală politicienii mint, altfel desigur, dar tot în sensul că "mint de sting apele"? Structura explicaţiei este aceeaşi ca mai sus: doar nefericirea (în acest caz, aceea de la sfârşitul perioadei pentru care este mandatat Pol) apelează întotdeauna o explicaţie. În concluzia "sfătuitorilor de imagine" ai lui Pol: a nu minţi (promite verzi şi uscate) echivalează cu a spune dintru-nceput că nu vei încerca un efort serios (dar cu consecinţe riscante pentru "electorabilitatea" din campania următoare).

Singura deosebire între Opote şi Pol ţine de coerenţa reprezentărilor culturale: "nucleul dur" al culturii indienilor Txicao consistă în ritualizarea abstinenţei alimentare, cel al culturii politice din care face parte Pol presupune a arăta prin "ritualuri de faţadă" că are emoţii în comun cu semenii săi.

Întrebare pentru concluzie: se manifestă oare şi-n cazul mitului descris mai sus un soi de ipocrizie, aşa cum am definit-o plecând de la ipotezele lui Elster? Să ne amintim paradoxul supus atenţiei de Sartre: "Pentru ca noi «să avem» un trecut, trebuie să-l menţinem în existenţă prin însuşi proiectul nostru spre viitor: ne primim trecutul, dar necesitatea contingenţei noastre implică faptul că noi nu putem să nu-l alegem". Iată un răspuns pe care-l face posibil distincţia dintre două tipuri de aşteptări colective:

- ***meta-norma***, care impune lui Opote să nu mănânce peşte şi să dea expresibilitate publică vinovăţiei. Prin acest ritual el arată în imaginarul contrafactual că împiedică răul (alege un trecut prin proiectul de viitor);
- ***meta-emoţia*** opreşte excesivitatea interdicţiei şi impune ca unul singur să "încerce" ruşinea: persoana care mănâncă peşte nu are atâta responsabilitate imediată ca Opote şi îşi poate permite în numele grupului acel "reproş la sine" care îi poate paraliza o perioadă voinţa.

În concluzie, modelul epidemiologic al distribuirii credinţelor şi reprezentărilor ne permite să facem observaţii şi să supunem falsificării următoarele ipoteze:

1) În procesul "transmisiei", reprezentările nu sunt copiate, ci se transformă; "copia" este o *transformare de amplitudine zero*.

2) Transformarea nu este aleatorie, ea este în direcţia formării unui conţinut care cere un efort mental mai mic, dar care antrenează efecte cognitive mari. De ex., propoziţia "Oamenii se nasc egali" este o credinţă reflexivă[175] care nu impune o mare încărcătură mnezică şi are consecinţe culturale foarte mari.

[175] În sensul teoriei cognitiviste a lui Sperber, această credință este dobândită - poate cu excepția filosofilor care au conceput-o - prin comunicare și este o credință reflexivă pentru că nu o avem "în cap" nici prin percepție, nici prin inferență inconștientă. Cf. *La contagion*…, p. 133-134.

Prezumţia de pertinenţă a acestui "enunţ" este extrem de puternică într-un *context* cultural-politic fondat pe inegalităţi din naştere; în general, ideile care se pretează la numeroase interpretări au succes cultural. De aici ipoteza: distribuirea credinţelor politice depinde în primul rând de factorii instituţionali şi ecologici, şi abia în al doilea rând de factorii cognitivi.

3) Tendinţa de a optimiza raportul efect / efort - şi deci prezumţia de pertinenţă a reprezentărilor transmise - favorizează transformarea progresivă a reprezentărilor unui grup în credinţe pertinente pentru sub-grupuri din ce în ce mai variate. Astfel apar *vulgatele culturale* - cultura fiind "precipitatul comunicării şi cogniţiei într-o populaţie umană" (D. Sperber).

4) Filtrele care produc vulgatele culturale sunt legate de necesităţile naturale ale memoriei şi atenţiei; ele nu se confundă cu "filtrele de inteligenţă" care produc *vulgarizarea culturală.*

5) Structura de autoritate (indusă de grupurile care au capturat prestigiul cultural) este mai fragilă decât structura de transmisie; de aceea, multe "mituri" îşi pierd credibilitatea, dar îşi păstrează memorabilitatea şi devin "simple poveşti".

6) Paralel, creşte fiabilitatea aptitudinilor noastre ordinare de a ne "vedea" şi interpreta reciproc, iar în spaţiul public, de a interpreta semnificaţii sociale tot mai sofisticate.

D. Comunicarea socială din perspectiva teoriei actelor de limbaj

Sociologii nu pot rezista tentaţiei de a se poziţiona în raport cu pragmatica actelor de limbaj, cea care de la Austin[176] încoace ne învaţă "Cum să faci lucruri cu ajutorul cuvintelor". Deşi în *Speach Acts*[177] (Cambridge, 1969) Searle face o precizare asupra modului în care trebuie distinse *faptele instituţionale* de *faptele brute*, el nu va avea pretenţii de "sociolog" decât în 1995, când va publica *The Construction of Social Reality* (Free Press, New York). Până atunci, cei din comunitatea disciplinară propriu-zis sociologică nu l-ar fi putut considera decât membru printre cei care fac aşa-numita "filosofie aplicată".

Sociolingvişti ca L. Bloomfeld, W. Labov, S. Poplack, B. Bernstein şi-au concentrat reflecţiile asupra observabilităţii *competenţei de comunicare* aşa cum aceasta poate fi văzută în *modelul generativ* al lui Chomsky. Abordarea lor nu este sociologică şi trebuie numită, mai curând, "lingvistică variaţionistă". După P. Achard[178], susţinerile acesteia sunt:

1) *Variabila sociolingvistică* este un fenomen care comportă mai multe *realizări*.

---

[176] J. Austin, *How to Do Things with Words*, Clarendon Press, Oxford, 1962. În franceză traducerea s-a făcut de către O. Ducrot, cu titlul *Quand dire c'est faire*.

[177] În cele ce urmează voi folosi traducerea franceză, *Les actes de langage*, Paris, Hermann, 1972.

[178] P. Achard, *La sociologie du langage*, Paris, PUF, 1993.

2) Aceste realizări sunt studiate în mod *statistic* într-un *corpus de observaţii*. Observaţia presupune determinarea de *variabile explicative pertinente* şi o *strategie de observaţie*.

3) Variabilele explicative *interne* sunt elemente lingvistice susceptibile de a favoriza sau defavoriza *diferitele realizări*.

4) Variabilele externe se divid în: *variabile sociale* şi *variabile stilistice*.

5) Pentru a stabili o echivalenţă semantică (*constrângere de echivalenţă referenţială),* variabilele nu trebuie să fie foarte fine: este necesară o anumită imprecizie metodic organizată a *observabilităţii* - pentru a face să apară o structură statistică coerentă.

Variaţionismul intră, aşadar, în divergenţă cu analiza enunţiativă:

- variaţionismul verifică pertinenţa diferenţelor, dar presupune un sens stabil preexistent;
- lingvistica enunţării dă un sens precis noţiunii de "valoare semantică" în termeni de similitudini sau de contraste între utilizările expresiilor semnice, dar presupune pertinenţa diferenţelor.

Iată, pentru clarificare, o analiză a *vigilenţei asupra propriei comunicări* - ca atunci, de pildă, când ne întrebăm la *persoana I* sau la *persoana a III-a*: "oare «el» se ascultă vorbind?". Variaţioniştii vizează doar utilizarea spontană a acestei *supravegheri normative* - "spontan" însemnând "non-perturbate de *vigilenţa metalingvistică".* Astfel ei au tendinţa de a se neîncrede în datele extrase din scrieri sau din discursurile politice. Dar de aici rezultă o pierdere din vedere a unui aspect important al comunicării: vigilenţa metalingvistică nu este ceva *exterior*, ci ceva care face parte din "ştiinţa-de-a-face" (*savoir-faire*) "spontană" a actorilor. Pentru a face consideraţii sociologice asupra aceastei "vigilenţe metalingvistice" ne trebuie însă un model - cum este cel expresivist - în care ea este o *variabilă internă.* O simplă lingvistică enunţiativă ne oferă posibilitatea să o abordăm doar printr-un model care descrie "interfaţa" dintre limbaj şi procesele sociale.

Înainte de a face o prezentare a pragmaticii în viziunea lui Searle, să vedem cum sunt tentaţi, "la modul general", sociologii să pună problema "statutului sociologic" al pragmaticii.

Primul care a făcut o asemenea *poziţionare* explicită asupra supoziţiilor pragmaticii actelor ilocuţionare a fost P. Bourdieu. El crede că modelul lingvistic a fost aşa de facil transportat pe terenul etnologiei şi sociologiei deoarece acestea au fost prinse de moda unei "*filosofii intelectualiste* care face din limbaj un obiect de intelecţie, mai degrabă decât un instrument de acţiune şi putere". Orice act de vorbire este o întâlnire între serii cauzale independente: pe de o parte, dispoziţii şi *habitus*-uri lingvistice modulate social care ne generează anumite "interese expresive"; pe de altă parte, structuri ale pieţei lingvistice care se impun ca un sistem de sancţiuni şi cenzuri specifice. Or, acest fel de sociologie pleacă doar de la unul dintre factorii aflaţi în joc: competenţa propriu-zis lingvistică, definită abstract, în afară de cele pe care ea le datorează condiţiilor sociale de producţie.

Astfel, ea este tentată să restituie teoretic raţiunile discursurilor pornind doar de la *singularitatea conjuncturală*. S-a ajuns astfel a se "cerceta cu disperare în limbă ceea ce este înscris în relaţiile sociale unde ea funcţionează sau de a face un soi de sociologie lipsită de cunoaşterea de sine, adică riscând să descopere chiar în gramatică toate cele pe care sociologia spontană a lingvistului le va fi importat deja inconştient"[179]. Să vedem în ce fel se susţine critica lui Bourdieu.

1. Principiul de exprimabilitate şi primatul semnificaţiei convenţionale

Ce însemnă, se întreabă Searle într-un stil evident gricean, că auditorul "recunoaşte" intenţiile de comunicare? Ce înseamnă că emiţătorul are intenţia "să facă a fi recunoscută" intenţia sa de comunicare? Înseamnă că poate fi recunoscută prin manifestarea ei de *explicitare*. Actele de limbaj (*speech acts*) sunt, astfel, "performanţe intenţionale" care permit spiritului (avem deci Spirit, nu doar "moduri psihologice") să-şi exteriorizeze stările şi evenimentele mentale în aşa fel încât să le redea un *mod public* de a fi recunoscute. Accesul nostru - în calitate de comunicatori - la acest caracter public este însă miraculos. Se pare că avem un fel de avantaj epistemologic înnăscut în "ochiul spiritului" care face ca, deşi suntem subiecţi monadologici, să recunoaştem intenţiile celuilalt. Actele de limbaj devin astfel unităţi fundamentale ale comunicării.

Să urmărim modul în care Searle identifică şi legitimează pertinenţa obiectului de cercetare. "Eu consider ca adevăr analitic propoziţia următoare asupra limbajului: tot ceea ce poate fi vrut a semnifica, poate fi spus"[180]. Acesta este *principiul de exprimabilitate* pe care îl formalizează în felul următor: "pentru orice semnificaţie *X* şi pentru orice locutor *L*, de fiecare dată când *L* vrea să semnifice *X* (are intenţia să semnifice, dorinţa de a comunica etc.) este posibil să existe o expresie *E*, astfel ca *E* să fie expresia exactă sau formularea exactă a lui *X*"[181].

Ipoteza că *actul de limbaj este unitatea de bază a comunicării* sugerează că există o serie de conexiuni analitice între: 1) actul de limbaj; 2) ceea ce locutorul vrea să semnifice; 3) ceea ce fraza enunţată sau simbolul semnifică; 3) intenţiile locutorului; 4) ceea ce înţelege auditorul; 5) natura regulilor cărora se supun elementele limbajului[182].

Dar o astfel de înşiruire dă numai o aparenţă de accesibilitate. Unii văd această înşiruire şi cred că este vorba din nou despre o banală reformulare a modelului behaviorist al transmisiei sau, în cazul actelor ilocuţionare, o tipologizare a condiţiilor ideale de realizare a susţinerilor, ordinelor sau promisiunilor pe care le facem. În genul sfătuitorilor de marketing, ei zic, de pildă,

[179] P. Bourdieu, *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistique*, Paris, Fayard, 1982, p. 14-15.
[180] *Les actes de langage*, p. 54.
[181] *Idem*, p. 55-56
[182] *Idem*, p. 58.

că "Eu promit" este un *act* (de limbaj) prin care efectiv facem ceva într-un sens moral trivial, acela în care o *pretenţie* (în cazul că eu chiar ţin să am intenţia respectivă) sau o *îndrăzneală* (în cazul că mint sfruntat) sunt nişte modulaţii mai energizate pe scala manierelor străbătute de *afectare.*

Alţii reuşesc să citească atent şi să-şi de-a seama de o afirmaţie extrem de profundă a lui Searle: "Unitatea de comunicare lingvistică nu este - cum se presupune în general - simbolul, cuvântul sau fraza şi nici nu este o ocurenţă de simboluri, de cuvinte sau fraze, ci este chiar producţia sau emisia unui simbol, cuvânt sau frază *în momentul* în care se realizează actul de limbaj"[183]. Sublinierea expresiei "în momentul" ne indică locul în care intervine o dificultate care-i îndepărtează şi pe aceştia. În mintea lor se petrece ceva în felul acesta: "e clar, comunicarea nu este doar o trimitere (receptare) a ceva ca un fel de actualizare sau (re)perspectivizare; ea este un *eveniment* - o producere *ab novo* - în *comun*, dar cum să-ţi reprezinţi efectiv asta, când chiar cei care o fac în modul *face to face* sunt de fapt situaţi la cea mai mare distanţă". Atunci ei postulează un soi de *contract* sau *pact* între părţile situate în acest *no man's land*. El are o efectivitate întrucât prin tot soiul de *feed-back*-uri ("genurile comunicaţionale" sau "meta-codurile" care apar înainte de a se termina şirul inferenţial al bănuielilor reciproce), angoase sau speranţe se umple cu "substanţă" eterul acestui *vacuum promis*.

O analiză a naturii acestui *contract de comunicare* se găseşte în capitolul II. Am văzut că "analiştii de discurs" ezită să facă "analize contrastive" în ceea ce priveşte actele ilocuţionare. Vom prezenta în final o asemenea metodologie. Este necesar însă a pregăti în acest context baza sa analitică prin intermediul unei discuţii asupra modului în care Searle a amendat *definiţia griceană a semnificaţiei non-naturale*. Astfel, Searle pune problema relaţiei dintre enunţare şi intenţia locutorului în următorii termeni:

"Atunci când se vorbeşte, este caracteristic că există intenţia de a semnifica (*mean*) ceva anume prin ceea ce este spus; iar ceea ce este spus, suita sunetelor emise, are caracteristica de a avea o semnificaţie (...). Ce reprezintă faptul că se semnifică ceva prin vorbe şi ce este, pentru un lucru, faptul de a avea semnificaţie?"[184].

Dacă plecăm de la enunţul "**L** are **M** - intenţia de a provoca **r** la **R**", atunci putem să observăm că **intenţia de a vrea să zică ceva anume** (*mean*) - la Searle - diferă de **intenţia de a provoca o reacţie** - la Grice. Din aserţiunea lui Searle - "efectul produs asupra auditoriului (printr-un act ilocuţionar) nu este nici o credinţă, nici o reacţie; el consistă, în mod simplu pentru auditor, în a înţelege ceea ce zice locutorul"[185] - se vede bine că problema semnificaţiei este concepută într-o paradigmă intralingvistică. El confirmă că definiţia "semnificaţiei non-naturale", aşa cum a dat-o Grice, "reuşeşte să pună în raport semnificaţia şi intenţia" (p. 83).

[183] *Les actes de langage*, p. 52.
[184] J. Searle, *Les actes de langage*, p. 83.
[185] *Op. cit*., p. 83.

Dar, prin specificarea că defectul ei constă în "a nu zice în ce măsură semnificaţia poate ***depinde*** de reguli sau de convenţii" (p. 84), Searle realizează o substituire a problematicii lui Grice (care zice în mod exact că *semnificaţia* ***este*** *intenţie*) cu cea proprie, prin care se postulează ***primatul semnificaţiei convenţionale*** ("folosirea literală" a unei fraze sau a unui enunţ; a zice = *say*) asupra *semnificaţiei pragmatice* (semnificaţia în situaţie; a vrea să zică = *mean*)[186].

Argumentul lui Searle derivă direct din faptul că principiul de exprimabilitate ignoră distincţia a vrea să zică - a zice: "(...) nu e necesar pentru comunicarea lingvistică de a considera cazurile în care locutorul nu zice exact ceea ce el vrea să semnifice. Printre aceste cazuri, principalele sunt: subînţelesurile, impreciziile, ambiguităţile şi expresiile incomplete" (p. 57).

Am putea susţine, deci, că dacă nu vorbim pentru a zice ceva, atunci vorbim pentru a vorbi. Adică, în termenii lui Searle, "numeroasele tipuri de fraze utilizate pentru a săvârşi acte ilocuţionare nu au nici un efect perlocuţionar care să fie ataşat semnificaţiei lor" (p. 86). Exemplul său preferat pentru acele cazuri în care nu există intenţia de a provoca o reacţie pentru că nu există o astfel de reacţie este cazul în care dăm "Bună-ziua!":

"Atunci când zic bună-ziua ataşând acestui cuvânt semnificaţia sa, eu nu am în mod special intenţia de a crea interlocutorului meu - sau de a obţine de la el o altă reacţie - decât simpla identificare de către el a salutului meu. Această identificare consistă, în mod simplu pentru el, în a înţelege ceea ce eu îi zic" (p. 86).

Pentru a ne clarifica această poziţie, să revedem o scenă în care Searle îşi închipuie cum ar putea să scape dintr-o situaţie în care ar putea fi luat prizonier de către membrii unei comunităţi lingvistice ("italienii") în care nimeni nu ştie o boabă din limba unei comunităţi ("germanii") care domină raportul de forţe.

Să ne amintim mai întâi diferenţa făcută de Grice între cele două semnificaţii: naturală (***Sn***) şi non-naturală (***Snn):***

(1) Roşeaţa de pe pielea lui Ion *semnifică* / *vrea a zice* că are pojar.

(2) Zicându-i lui Gigel: "Camera ta este o cocină", Maria voia să-i zică: "Camera ta este murdară şi urât aranjată".

Apoi, să ne imaginăm un soldat american în timpul celui de-al doilea război mondial care ajunge în zona militară italiană. El vrea să "o tulească". În

[186] Așa cum am văzut, semnificația convențională este atestată ("condițiile de reușită") prin referință la *regulile de gramaticalitate* a frazei (*fraza* este o secvență gramaticală de morfeme) sau a discursului (*discursul* este o secvență *coerentă* de fraze). Cu alte cuvinte, dacă știm, într-un fel sau altul, regulile, putem "decoda" intențiile de semnificare. De ex., interpretarea enunțului "Vin mâine" necesită determinarea forței sale ilocuționare (dacă este o frază declarativă afirmativă sau negativă, o frază interogativă, imperativă, exclamativă etc.) pentru a vedea dacă este o previziune, o promisiune sau o amenințare etc. Pentru o critică a acestei poziții, D. Sperber, D. Wilson, *La Pertinence*, Paris, Minuit, 1987; P. Bange, *Analyse conversationnelle et théorie de l'action*, Paris, Didier, 1992, p.151-156; A. Reboul, J. Moeschler, *Pragmatique du discours*, Paris, A. Colin, 1998, p. 27-29 și 148-153.

acest scop încearcă să-i convingă pe italieni că nu este american, ci german. Nu vorbeşte italiană, şi nici germană. Cunoştinţele sale de germană se rezumă la primul vers dintr-un poem al Goethe, *Kennst du das Land wo die Zitronen bluhen?* Prin urmare, ca să-i facă pe italieni să creadă că ştie germana şi că este german, soldatul american "pronunţă":

(3) *Kennst du das Land wo die Zitronen bluhen?*

Ce vrea să zică (3) într-un context cum este cel descris mai sus? Iată argumentarea lui Searle:

"Să descriem acum situaţia în termenii lui Grice. Eu vreau să produc asupra inamicilor mei un oarecare efect, acela ca ei să creadă că sunt un soldat german, şi vreau să produc acest efect conducându-le capacitatea de a identifica intenţia mea. **Vreau ca ei să gândească că încerc să le zic că eu sunt un soldat german**. Dar se poate deduce de aici că atunci când zic: *Kennst du das Land...* ceea ce vreau să semnific este cu adevărat «eu sunt un soldat german»? Nu numai că nu se poate trage această concluzie, dar eu nu sunt justificat a zice că, pronunţând această frază germană, vreau să semnific: «*Eu sunt soldat german*», nici chiar «*Ich bin ein deutscher Soldat*» căci ceea ce semnifică cuvintele şi amintirea pe care pot să o am despre semnificaţia lor este «*Cunoşti tu ţara în care înfloresc lămâii*?». Bineînţeles, vreau să-mi înşel inamicii şi să-i fac să creadă că lucrul pe care eu înţeleg a-l semnifica este că "eu sunt un soldat german", dar aceasta implică între altele ca **eu să ajung să-i fac să creadă** că tocmai aceasta semnifică în germană cuvintele pe care le utilizez" (subl.ns. N.P.)[187].

Să ne rezumăm la următoarele două posibilităţi ale italienilor: a) *să creadă* că spusele americanului semnifică din punct de vedere lingvistic: "eu sunt soldat german"; b) *să recunoască* în fraza "Kennst du das Land..." ceva pronunţat în germană şi, fără a se chinui să-i înţeleagă "conţinutul", să facă inferenţa că este vorba de un soldat neamţ. Reluând acum diferenţa presupusă de Grice între ***Sn*** şi ***Snn***, se observă că - în argumentaţia lui Searle - doar posibilitatea (a) este un caz de interpretare pe baza *semnificaţiei non-naturale*, iar (b) este asemănător cu exemplul (1) al lui Grice. Cu alte cuvinte, italieni nu recunosc în cazul (b) o intenţie precisă, ci doar o limbă.

Pentru clarificare, să ne închipuim situaţia unei reacţii iminente a italienilor, acea clipă în care ei fac o judecată incondiţională: "să-i dea drumul sau nu?". Strategia lor interpretativă ar putea depinde de dispoziţia mai profundă de a face inferenţe plecând de la *poziţia viscerală faţă de o limbă* în care li s-a tot dat comenzi. Necesitatea de a-l elibera pe "soldatul german" este deductibilă din *convenţia generală* care stipulează că germanii definesc primii strategia (S) generală de război: S - germană > S - italiană. Dar să presupunem că este evident că soldaţii italieni cunosc mai bine starea locală şi "nu văd de ce atâta grabă". Atunci nu este exclus ca eliberarea soldatului Searle să fie întârziată prin diferite "şicanări" strict lingvistice. În cazul unei anchete ulterioare, ei nu sunt obligaţi să

[187] J. Searle, *Les actes de langage*, p. 85.

dovedească dacă au avut sau nu intenţia de a încarna convenţia generală. Sau, cel puţin, pot argumenta potrivit strategiei "lanţurilor cauzale deviante" (vezi Charles Taylor).

Probabil că Habermas nu ar fi de acord cu o asemenea analiză. Deşi afirmă "datorez unele impulsuri lui Charles Taylor"[188], el nu observă paradoxul la care ne conduce modelul lui Searle şi continuă să susţină că "Sub presiunea decizională a praxisului comunicativ cotidian, participanţii se bazează pe un acord cu rol de coordonare a acţiunii. Cu cât interpretările se îndepărtează mai mult de acest «caz serios», cu atât mai repede se pot elibera cu adevărat de supoziţia idealizantă a unui consens realizabil. Însă niciodată nu se pot desprinde complet de ideea că interpretările greşite ar trebui să poată fi în principiu criticabile pe baza unui consens realizabil în mod ideal" (p. 195).

Alţi autori, cum este P. Bange[189], vor să revitalizeze perspectiva psihologizantă a lui Grice şi susţin că exemplul de mai sus ar trebui să ne avertizeze că o teorie a comunicării *à la Searle* este prea puţin orientată spre interacţiune - raţionamentele sale îl conduc în mod constant spre o *concepţie monologică* a vorbirii şi spre un primat al lingvisticii. În acest sens, P. Bange are dreptate. Aşa cum ne relevă exemplul de mai sus, pentru a evita stabilirea unei cauzalităţi necesare între enunţare şi efectul produs, modelul lui Searle postulează *oprirea procesului de interpretare la momentul sesizării structurilor lingvistice*. Or, dacă am acorda credit unei viziuni mai relaţionale, cum este cea a lui Goffman, ne-ar fi foarte clar că "Bună ziua!" sau "Kennst du das Land..." este prima parte dintr-o pereche adiacentă care are ca scop să creeze interlocutorului obligaţia unui răspuns ritualizat ("schimbul confirmativ"), adică - dacă admitem că şi tăcerea "se desfăşoară" printr-o figură ritualizată - este una din condiţiile de posibilitate ale dialogului.

O analiză asemănătoare este dată şi de Reboul şi Moeschler[190]. După ei, Searle nu ar fi reuşit să formalizeze intenţiile de comunicare decât într-un *model lingvistic* - perspectivă interpretativă în care intenţiile sunt luate în considerare doar într-un mod anecdotic.

---

[188] J. Habermas, *Discursul filosofic al modernităţii*, All, Bucureşti, 2000, p. 304. Pentru Habermas, comunicarea este o "acțiune încarnată", nu doar o extensie subiectivă care ar pune, după întâmplarea sa (evenimentul), *in mente* problema comprehensiunii reciproce. Partenerii intersubiectivității comunicaționale au o *intenționalitate operantă* "în lume". Intersubiectivitatea este autentică întrucât are un fundament normativ de natură antropologică (dezvăluit, atunci când "istoria se înșeală pe drum" - Adorno - de însăși "teoria critică", întrucât ea ar putea cunoaște teoriile adverse mai bine decât se cunosc ele însele). Această țesătură normativă ("rațonalitatea comunicațională") determină membrii unei comunități comunicaționale să se raporteze unii la alții pe baza unor exigențe de validitate rezultate din acorduri tacite prin care își impun în mod mutual tendința de a-și onora pretențiile afirmate prin actele de limbaj.

[189] P. Bange, *Analyse conversationnelle*..., p.151-156.

[190] *Pragmatique du discours*, p. 152.

Să precizăm însă şi alţi termeni ai modelului propus de Searle. Cu această ocazie vom constata că aprecierile de mai sus - Bourdieu, Reboul şi Moeschler, Bange - se cam pripesc atunci când susţin că nu avem de a face decât cu "o teorie care desprinde pragmatica de social şi de psihologic, găsindu-şi forţa în verbocentrismul lingvisticii tradiţionale" (Bange, p.155).

2. Cum comunică "creierul în borcan". Conştiinţă şi Intenţionalitate

Unii cercetători s-au înspăimântat şi au văzut în *solipsismul metodologic* al lui Searle imaginea faimoasei experienţe a "creierului în borcan": un savant nebun îi transmite informaţii prin intermediul calculatorului sau al unor formule chimice *à la Paracelsus*[191].

În opinia mea, alegoria lui Searle este corectă. Ea presupune că în anumite dispozitive comunicaţionale ne purtăm ca un soi de indivizi virtuali ale căror "percepţii" sunt doar nişte halucinaţii pe care un manipulator smintit ni le poate fixa direct în "rotiţele" creierului. Altfel zis, fără să stabilim un praxis comunicaţional. Să vedem cum un asemenea model poate să analizeze performativitatea socială a actelor de limbaj.

Searle ne oferă un model de comunicare în care indivizii sunt *virtuali*, iar eterul şi congruenţele sunt "umplute analitic" de către *regulile de constituire* (cum ar fi cele care definesc mutările la şah - ideea vine desigur de la Wittgenstein). Acestea sunt înrădăcinate într-un soclu (*background*) comun indivizilor solipsişti - adică într-un ansamblu de proceduri de "a şti-cum-sunt-lucrurile" ce dă lumilor *turnuri familiare*, aşa cum nu se poate întâmpla doar pe baza lui *a şti-că*. Emergenţa socialităţii vine din faptul că unele dintre stările noastre interne sunt caracterizate prin intenţionalitate, adică prin: 1) capacitatea generică de a trimite (*aboutness*) la stări de lucruri "exterioare spiritului"; 2) aptitudinea individului de a şi le reprezenta "în cap". Ca indivizi, analizăm intenţiile plecând de la actele de limbaj pentru că avem o cunoaştere, şi tot mereu o recunoaştere, preliminară a limbajului, dar, în realitate, limbajul este cel care este derivat din **intenţionalitate**[192], şi nu invers. Voi încerca mai departe să povestesc pe scurt peripeţiile explicaţiei lui Searle.

---

[191] F. Clement, L. Kaufmann, "Esquisse d'une ontologie des faits sociaux", *Réseaux*, Paris, CNET, 79/1996.

[192] J. Searle, *Intentionality. An essay in the philosophy of mind*, Cambridge, 1983. Trimiterile vor fi făcute la traducerea franceză *L'Intentionalité*, Paris, Minuit, 1985. Este necesară următoarea precizare a lui Searle: "A avea intenția de (*intending*) și a avea intenții nu constituie decât o formă, printre altele, a Intenționalității și nu se bucură de nici un statut special. Evidenta înrudire între «Intenționalitate» și «intenție» lasă să se creadă că intențiile, în sensul curent, joacă un rol special în teoria Intenționalității; or, intenția de a face un lucru oarecare nu este după mine decât o formă de Intenționalitate, cu același titlu ca și credința, speranța, temerea, dorința și multe alte forme; nu vreau să las să se înțeleagă că dacă, de exemplu, credințele sunt Intenționale, asta este pentru că

Intenţionalitatea nu este acelaşi lucru cu conştiinţa. Multe stări ale conştiinţei - de ex. "sentimentul de trezie" sau sentimentul brusc de exaltare - nu au caracter intenţional. Numeroase stări intenţionale nu sunt conştiente (în sensul de "stări de conştiinţă") - de ex., eu am acum tot felul de credinţe la care nu mă gândesc sau la care nu mă voi fi gândit niciodată. Cred, de pildă, că străbunicul meu credea că americanii sunt mai grei ca să nu cadă de pe pământ, dar nu m-am gândit până azi la asta.

Multe încurcături vin apoi din utilizarea particulei **de.** Îndată ce sunt conştient, zic că "sunt conştient de...". Astfel, când fac (am) o experienţă conştientă a neliniştii, există un oarecare lucru despre care experienţa mea este o experienţă, anume *neliniştea*. Acest sens al lui "de" este radical diferit de acel "de" al intenţionalităţii, aşa cum figurează în afirmaţia "că eu am o frică conştientă de şerpi". În cazul neliniştii, experienţa neliniştii şi însăşi neliniştea sunt identice (susţinere wittgensteiniană). Este evident, nu?, că frica de şerpi nu este identică cu şerpii. Clasa stărilor conştiente şi clasa stărilor mentale intenţionale se acoperă, dar nu se includ una în alta.

Faptul că acum scriu sau că beau o bere pot fi descrise ca activităţi; fac acum calculul "2 x 2 = 4" sau îmi formez imaginea mentală a Casei Poporului - acestea sunt acte mentale. Dar a te teme, a crede, a spera, a dori, a fi neliniştit nu sunt acte, nici acte mentale. Actele sunt lucruri care *se fac*, iar la întrebarea "Ce faci în clipa asta?" nu se poate concepe un răspuns de genul : "în clipa asta sunt în curs de a crede că va ploua", "de a spera că nu se va mai percepe taxă pe audiovizual", "de a mă îngrijora faţă de scăderea gradului de interes al populaţiei tinere faţă de gâlceava electoralistă", "de a dori să merg la vot duminică". Stările şi evenimentele intenţionale sunt stări şi evenimente mentale ("în cap"), dar nu sunt acte mentale. Credinţele şi dorinţele nu intenţionează (*intend*) nimic. Asta se poate observa şi la nivelul simţului comun: unele stări intenţionale au în mod esenţial o funcţie de "a trimite la", ca dragostea, ura, credinţa sau dorinţa. Altele, cum sunt tristeţea sau exaltarea, pot să trimită la ceva doar "în mod eventual". În cele din urmă, Searle întocmeşte o listă[193] cu stări care pot fi stări intenţionale. Ele ar trebui analizate pentru a se stabili exact relaţia pe care o au cu obiectele sau stările de lucruri la care trimit. Să încercăm cu acest prilej o comparaţie cu lista emoţiilor descrise de J. Elster pentru a funda mecanismul normelor sociale.

---

ele înglobează, în vreun fel, noțiunea de intenție sau că ele vizează un scop; sau că, dacă cineva are o credință, asta este pentru că, printr-o aceeași mișcare, el vizează să facă un oarecare lucru în raport cu acea credință. Pentru a menține această distincție în toată claritatea sa, voi marca sensul tehnic de «Intențional» și de «Intenționalitate» prin majusculă. Astfel că Intenționalitatea este trimitere; iar a vrea ceva, a avea intenția de a face un lucru oarecare nu sunt decât niște forme, printre altele, ale Intenționalității" (p.17).

În cele ce urmează voi folosi însă ortografia curentă, cu excepția primelor precizări - pentru a ne fixa complicatele distincții făcute de Searle.

[193] *L'Intentionalité*, p.18.

Lista lui Searle:

"Credinţă, temere, speranţă, dorinţă, amor, ură, aversiune, simpatie, antipatie, îndoială, întrebare, bucurie, exaltare, depresie, nelinişte, orgoliu, remuşcare, tristeţe, amărăciune, vinovăţie, entuziasm, încântare, iritare, perplexitate, aprobare, scuză, ostilitate, afecţiune, aşteptare, enervare (mânie), aspiraţie, dispreţ, respect, indignare, intenţie, dorinţă, stare de absentare, neputinţă, imaginaţie, fantezie, ruşine, cupiditate, dezgust, animozitate, groază, plăcere, repulsie, aspiraţie, amuzament şi decepţie".

Elster îşi aranjează şi el o listă:

"Bucurie şi amărăciune, amor şi ură, speranţă şi teamă, mânie şi ruşine, invidie şi plăcerea pe care ţi-o dă maliţia (Schadenfreude, malin plaisir), decepţia şi regretul, dezgustul şi dispreţul, toate acestea par a constitui stări emoţionale omogene din punct de vedere intern şi bine diferenţiate din punct de vedere extern. Se poate să fie şi altele, dar limitele introspecţiei şi caracterul nedistinctiv al limbajului împiedică o mai bună identificare"[194].

La Elster, cum se vede imediat, limbajul mai mult încurcă, pe când la Searle este însăşi sursa identificărilor. Metoda lui Elster consistă într-un soi de analiză contrastivă internă. Punând într-un "grăunte fin" mânia şi ruşinea, de pildă, reuşesc "să văd" că le-am. De ce? Pentru că nu pot să-mi aleg[195] între ele, ci trebuie *să încerc un* **p**. Cu alte cuvinte, încerc de fiecare dată ceva neadăugat din alte stări propriu-zis intenţionale. Aceasta conferă emoţiilor proprietăţi fenomenologice diferite. Ruşine - amărăciune, de pildă, sunt rotiţele aceluiaşi mecanism (social). Aş putea eu să aleg - pe un *continuum plăcere-neplăcere* - să fiu mai curând amărât că nu ştiu să cânt la nici un instrument, decât să-mi fie ruşine? Îi putem întreba[196] pe oameni astfel de lucruri. De o manieră generală, ei preferă amărăciunea (ruşinea este greu de suportat intern, iar vinovăţia le cere totuşi prea multe ritualuri de ispăşire). Dar trebuie să fim conştienţi că nu există o măsură intersubiectivă semnificativă care să specifice intensitatea acelui "încerc amărăciunea faptului că eu nu pot trăi aceleaşi lucruri cu cel care cântă la vioară".

În modelul lui Searle, reconstituirea unei *scene sociale primitive* ne cere să explicăm intenţionalitatea fără a recurge la metafora "a trimite la". Ideea este simplă: stările intenţionale reprezintă obiecte în acelaşi sens cu al lui "a reprezenta" ca atunci când spunem că actele de limbaj reprezintă un obiect sau o stare de

---

[194] J. Elster, "Rationality, Emotions and Social Norms", *Synthèse*, 98/1994.

[195] Unii sociologi (ex., Ekman) ne îndeamnă să identificăm *regulile culturale de manifestare*. Acestea specifică: persoana care poate avea emoţii; ce poate fi arătat ca fiind o emoţie; când (timpul, durata). Ca exemplu, tipul ideal al *status-grup*-ului "tineri din clasa mijlocie" are două elemente definiţionale: 1) interdicţia de a-şi manifesta mânia; 2) presiunea de a o înlocui prin tristeţe sau blazare (acestea devin "orientări valorice"). În consecinţă, ei trebuie să *joace rolul* că se forţează "să se enerveze". Cf. A. Rorty (ed.), *Explaining Emotions*, Berkeley, University of California Press, 1980.

[196] În astfel de chestionare măsurăm mai curând atitudinea faţă de situaţiile care au determinat naşterea acelor emoţii.

lucruri. De exemplu, eu nu-mi pot reprezenta ceva care să fie *non-intenţional* dacă oamenii sunt în aşa fel constituiţi de Dumnezeu încât nu pot să facă acel lucru decât în mod intenţional. Astfel, nu are sens să zic:"Îţi ordon să faci **E** de o manieră inintenţionată". (Ceea ce este distinct - insistă Searle[197]- de "Îţi ordon să te descurci în aşa fel încât să faci **E** de o manieră care să devină nonintenţionată"). Apoi, stările intenţionale nu admit imperative verbale: pot zice "Fugi de aici!" sau "Mănâncă!", dar nu şi "Crede!", "Fii trist!" sau "Fii om!" - decât pentru a indica o manieră de a îndeplini unele acţiuni. Aşadar, starea intenţională exprimată nu este un simplu acompaniament al executării actului de limbaj, iar *a face* un act de limbaj înseamnă a exprima în mod necesar starea intenţională corespunzătoare. Astfel că nu se poate zice: "Ninge, dar eu nu cred că ninge", "Mă scuz că v-am umilit, dar nu regret".

Dar mai departe Searle se îndepărtează de *cognitivismul conexionist*[198] şi desfide orice încercare de aplicare a limbajului "anglo-germanei" (J. -P. Dupuy) din mecanica cuantică. Stările intenţionale se prezintă (se explicitează) pe sine ca reprezentări, şi nu sunt doar un produs al dinamicii ("viaţa reţelei") condiţiilor de satisfacere (traiecte în "peisajul" de *atractori*). Astfel o credinţă nu trebuie înţeleasă în sensul "atractorilor" = "conţinutul de sens" care este atribuit *evenimentelor semnificative* (perturbaţii, şocuri din lumea externă) din *viaţa reţelei*[199].

Toate acestea sunt dovada unui holism facil - zice Searle. Trebuie afirmat ceva în plus: "pe lângă *reţeaua de reprezentări* mai există un *fundal* (*background*) de capacităţi mentale non-reprezentative; iar, în general, reprezentările nu pot funcţiona şi nu pot avea cutare sau cutare condiţie de satisfacere decât pe acest fundal non-reprezentaţional"[200]. Stările intenţionale nu sunt deci nişte entităţi discrete şi individuale care şi-ar ajunge sieşi. Nu sunt nici "atractorii" *reţelei holistice* din conexionismul radical al lui Varela - acei "homunculuşi cartezieni" care să se pună pe treabă pentru a face "calcule mentale" asupra unor reprezentări interne şi care să provoace "proprietarului" răspunsuri comportamentale optime.

---

[197] *L'Intentionalité*, p. 104.

[198] După D. Dennett, *modelul conexionist* poate fi povestit prin alegoria unui *Leviathan* sociologic cu homunculuşi interni şi imbecili care folosesc "lentile spin" pentru a recunoaşte *patternuri* şi a se încărca cu "valori de activare" din reţeaua socială. Astfel, *opinia colectivă* este emergentă în reţeaua opiniilor particulare. Aceasta este o fiinţă "autonomă", în sensul că, fiind înzestrată cu o spontaneitate proprie, îşi este sieşi sursa determinaţiilor, şi nu un simplu transmiţător de conversie a mesajelor. Modelul pe care-l voi prezenta în Partea a II-a reconsideră avantajele neo-conexionismului. Pentru o discuţie mai largă, J.-P. Dupuy, "Ştiinţe cognitive", în J.-M. Besnier, *Conceptele umanităţii*, Bucureşti, Ed. Lider, 1996; F. Varela, E. Thomson, E. Rosch, *The Embodied Mind*, MIT Press, 1991.

[199] În teoria *sistemelor auto-poietice* - pentru a se descrie acest raport paradoxal între o dinamică şi atractorul ei - se utilizează noţiunea de "autotranscendenţă". Se subliniază astfel că nu este vorba despre un "conţinut de sens" venit dintr-o obiectivitate exterioară, "transcendentă", ci este un conţinut strict endogen.

[200] *L'Intentionalité*, p. 37.

Acest proprietar a cărui viaţă ar consta în interminabile liste de reprezentări ar fi ca *Statuia lui Condillac* întrucât nu ar şti *ce să facă* din aceste conţinuturi.

Acest miraculos *background* este sistemul *dispoziţiilor noastre non-reprezentaţionale* acumulate din relaţiile de familiarizare cu lumea (*a şti cum să faci*). Acum vine supoziţia tare a lui Searle: ele sunt înscrise neuro-fiziologic! Acest *fundal* pare a fi ceva "bun la toate" şi imposibil de specificat sociologilor prea obişnuiţi cu teoria reprezentărilor ca să nu dorească să pună mâna pe el. Oricum, zice Searle, ei au deja la dispoziţie conceptul de *habitus* al lui Bourdieu, prin care se desemnează viaţa dublă a instituţiilor lumii sociale - în corp şi în structuri:

"La finele secolului trecut, tipul de fenomene pe care eu îl numesc «Fundal» fusese recunoscut de un oarecare număr de filosofi cu orientări foarte diferite. Nietzsche nu este cu siguranţă primul care a recunoscut fenomenul, dar el este unul dintre cei care va fi recunoscut în modul cel mai conştient contingenţa sa: Fundalul nu are nevoie să fie ceea ce el este în mod efectiv. Nu se poate stabili în mod demonstrativ că fundalul pe care noi îl avem este cel pe care l-am putea avea cu toată necesitatea. Opera celui de-al doilea Wittgenstein poartă în mare parte asupra Fundalului. Printre autorii contemporani, îmi pare că noţiunea de *habitus* la Bourdieu este strâns legată de noţiunea mea de Fundal".[201]

Searle nu duce prea departe comparaţia, aşa că ne revine sarcina unei scurte detalieri.

Aşadar, la ambii autori este presupusă o complicitate ontologică între două niveluri de existenţă ale "faptelor instituţionale" (Searle) sau "structurilor sociale" (Bourdieu). Un nivel de obiectivitate de ordinul I: structurile obiective; obiectivitate de ordinul II: sistemul de dispoziţii (*habitus* sau *fundal*). Despre această "inteligenţă practică", Searle - asemănător lui Bourdieu - foloseşte metafora *jocului pe tabla unui cvasi-contract*. Acest soi de contract presupune nişte *raporturi de credinţă incondiţionale* care se ignoră ca atare şi permit indivizilor să joace fără a recunoaşte "cu adevărat" (Bourdieu) ceea ce joacă. Pentru a vorbi despre această necesară opacitate colectivă, Bourdieu foloseşte termenul de **ilusio**, iar Searle - mult mai atent, se pare, la curăţirea termenilor de "impliciturile" ce le-ar permite ideologilor să-i strecoare prea uşor termenii în pseudo-explicaţiile lor - pe acela de **sub-cunoaştere**. Să mai observăm doar cum Searle scapă printr-o abilă scurtime de misteriosul "fundal" care ar fi caracteristic în cazul Omului lui Nietzsche.

[201] J. Searle, *The Rediscovery of the Mind*, The MIT Press, 1992. Trimiterile sunt făcute la traducerea franceză, *La redécouverte de l'ésprit*, Paris, Gallimard, 1995, p. 240.

3. Realitatea ca proiect social; agrementul colectiv intenţional

Chiar în cadrul unui titlu[202] neobişnuit de lung, Searle se întreabă: "De ce descripţia fundalului sau chiar cercetarea unei terminologii descriptive pentru fundal fac atâtea probleme? Şi de ce terminologia noastră pare întotdeauna «reprezentaţionalistă»?". În această privinţă, zice Searle, e cu adevărat dificil să găseşti în limbajul ordinar altceva decât termeni vagi, ca "practici", "capacităţi", "poziţii". Apoi, "asumpţie" şi "presupoziţie" sunt termeni sugestivi, dar înşelători (implică aparatul reprezentării şi al conţinuturilor propoziţionale), aşa că neapărat trebuie să li se adauge adjectivul "pre-intenţional". Totodată, termenii "capacităţi" sau "practici" nu implică destul atunci când e vorba de fenomene explicit mentale. Ar trebui oare să ne intrige faptul că nu avem în mod firesc un vocabular pentru a examina aceste fenomene şi recădem spontan în "vocabularul intenţionalităţii"?

După Searle, lucrurile stau în acest fel deoarece funcţia esenţială a spiritului este să reprezinte, astfel că limba ne furnizează un vocabular bogat pentru a descrie reprezentări, un vocabular al memoriei şi intenţiei, al credinţei şi dorinţelor, al percepţiei şi acţiunii. Dar cum limba nu este făcută să vorbească despre ea, nici spiritul nu este făcut să reflecteze asupra sa. Astfel că, atunci când facem *cercetări de ordinul 2* asupra *stărilor mentale de ordinul 1*, nu avem alt vocabular la îndemână decât cel de ordinul 1. Aşa putem, foarte firesc, *să reflectăm* asupra reflectării, să avem *credinţe* asupra credinţei şi chiar *să presupunem* asupra actului de presupoziţie. Această procedură nu este însă posibilă pentru a vorbi despre "fundal" pentru că el este lipsit de intenţionalitate: "în calitate de precondiţie a intenţionalităţii, fundalul este la fel de invizibil pentru intenţionalitate ca şi ochiul care vede, dar este invizibil lui însuşi". Un exemplu ar fi mai bun.

Mă duc să beau pe înserate o bere la colţ. Deodată mă mir de uşurinţa halbei. O cercetez şi-mi dau seama că este din material plastic. Îmi zic că eu *credeam* că halba e din sticlă şi că mă *aşteptam* să aibă o anume greutate. În acelaşi timp pot *crede* în mod efectiv că gradul de interes faţă de informaţiile despre actualul război din Afganistan va scădea şi mă *aştept* să treacă frigul venit prea repede. Dar nu pot zice în acelaşi sens că aveam credinţe şi aşteptări de acelaşi gen în privinţa halbei, caz în care de fapt nu făceam altceva decât să acţionez. Sau, zicând ca Searle: "Uzajul ordinar ne invită să tratăm elementele fundalului *ca pe* reprezentări, dar de aici nu rezultă că ele funcţionează ca reprezentări."

Care este baza distincţiei între *fundal* şi *reţea*? În *The Rediscovery of the Mind* (1992), Searle a revenit pentru a ameliora modul în care a pus chiar el problema faptului că spiritul ar conţine un *inventar de stări intenţionale*. Acum el susţine că a face o distincţie pe această bază înseamnă a face o eroare de categorie - deoarece *fundalul* consistă într-un ansamblu de capacităţi, iar *reţeaua* nu consistă defel în capacităţi, ci în *stări intenţionale*. Trebuie să ne debarasăm deci de ideea preconceptă potrivit căreia spirtul este o colecţie sau un inventar de fenomene mentale: ***singura realitate ocurentă mentalului ca mental este conştiinţa***:

[202] *L'Intentionalité*, p. 189-193.

"Eu găsesc astăzi că veritabila eroare este de a presupune că există un întreg inventar de stări mentale, unele conştiente, altele inconştiente. Limbajul însuşi, ca şi cultura, are tendinţa să inducă în noi această imagine. Noi considerăm memoria ca un magazin conţinând propoziţii şi imagini, ca un soi de mare bibliotecă sau ca un cabinet conţinând reprezentări. Or, trebuie să considerăm memoria mai degrabă ca pe un mecanism - fondat pe experienţa trecută - care permite naşterea de activităţi la un moment dat, inclusiv de gânduri conştiente şi de acţiuni".[203]

Astfel repusă fiind problema, vom schimba întrebarea despre cum să distingem între *reţea şi fundal* contra aceleia de a şti cum să distingem între *intenţional şi non-intenţional* în sânul acestor capacităţi de fundal! De aici am putea încerca să stabilim distincţii:

- între ceea ce este în *centrul atenţiei* noastre conştiente şi *condiţiile periferice* sau de frontieră; între caracterul generic al conştiinţei şi experienţele conştiente situate, asemănător distincţiei *figură-fond*;
- (în interiorul fenomenelor mentale) între *reprezentaţional şi non-reprezentaţional*;
- între capacităţi şi manifestările lor: care dintre capacităţile creierului trebuie considerate drept capacităţi ale *fundalului*?
- între ceea ce ne preocupă în prezent şi ceea ce considerăm deja "gata".[204]

În concluzie, scrie Searle, "Mai curând decât a zice: «Pentru a avea o credinţă, trebuie să ai un mare număr de alte credinţe», ar trebui să se zică «Pentru a avea o gândire ocurentă, trebuie să ai capacitatea de a genera un ansamblu de alte gânduri conştiente». Iar aceste gânduri conştiente cer o întregime de alte capacităţi pentru a putea fi aplicate".[205]

Ne putem limita la două critici ale acestei poziţii.

Aparent un "eu" aşa cum îl concepe Searle are toate puterile, în realitate însă el este pipernicit de însăşi reflexivitatea pe care trebuie să o aibă atât pentru a lua distanţă faţă de propriile stări mentale, cât şi pentru a se poziţiona în raport cu partenerii de interacţiune. În modelul lui Searle, acest Eu este supus unei adevărate cazne. Să o numim *sentinţă reflexivă*.

În mare, a doua critică se referă la faptul că raportul presupus de Searle între conştiinţă, *reţea* şi *fundal* implică delicata presupoziţie de care se lovesc toţi contractualiştii - o "societate în doi timpi"[206]:

---

[203] J. Searle, *The Rediscovery of the Mind*, The MIT Press, 1992 (trad. fr., *La redécouverte de l'esprit*, Gallimard, 1995, p. 252).
[204] *La redécouverte de l'esprit,* p. 254 - 263.
[205] *Idem*, p. 255.
[206] Cf. F. Clement, L. Kaufmann, *op. cit*., p. 145.

- ***timpul inaugural*** - tratabil potrivit unei *concepţii intenţionaliste* şi *decizioniste* - în care instituţiile apar ca rezultante explicite dintr-un contract colectiv încheiat în toată "cunoştinţa de cauză";
- ***timpul reconducerii*** - care presupune o *concepţie instituţionalistă* - în care individul pare să fi căzut din timpul mitic al acceptaţiilor (cel în care participăm la protocoale de acord şi recunoaştem cu bună ştiinţă utilităţi publice) şi în care *fundalul* îşi hipertrofiază rolul pentru a palia "incompletitudinile" intenţionale.

După Clement şi Kaufmann, căutând să salveze pentru sociologie realismul ontologic, Searle uită că nu mai este pe tărâm filosofic şi că trebuie să descopere *cetăţi istorice*, şi nu "*scene sociale primitive*". Ceea ce este aici în joc este să arăţi nu numai că indivizii (în orice Timp **n** care poate fi luat ca T **0** în momentul descripţiei T **n+1**) au reuşit să impună o *scenă comună* pentru recontinuarea luptei pe baza comunicării publice, dar şi că lupta de până la T **n** nu are o singură formulă de drumuire spre acest *optim social*.

Nu putem însă să nu apreciem modul în care încercarea sociologică *à la Searle* ne poate ajuta în a face distincţia între "comunicarea socială", "discursul social" şi "formaţiunea discursivă" a lui M. Foucault[207]. "Este esenţial de văzut - susţine Searle în mod explicit contra noţiunii de *formaţiune discursivă* şi contra unor înţelesuri date de Bourdieu - că Fundalul nu este un sistem de reguli [...] şi că regulile nu pot să se aplice decât relativ la un Fundal de capacităţi. *Regulile nu se interpretează prin ele însele*, ceea ce implică faptul că, pentru a funcţiona, ele au nevoie de un Fundal; *prin ele însele ele nu explică nimic şi nici nu sunt constitutive Fundalului*" (subl. ns., N.P.)[208].

Aceste capacităţi de "a şti-cum-stau-lucrurile" (*knowing how things are*) au deci caracteristica de *a merge de la sine* - ca atunci când vorbesc limba română: intenţia mea nu este de a acorda numele aflate la singular cu verbele la singular, ci mă mulţumesc *să vorbesc pur şi simplu*. Totuşi, asta nu înseamnă că atunci când mişc în acest fel buzele nu o fac intenţional. Intenţionalitatea penetrează până la nivelul aptitudinilor de *fundal*. Faptul că nu trebuie să am o intenţie distinctă ca să-mi mişc buzele nu înseamnă că acordul gramatical stabilit mai înainte nu este la fel de intenţional ca şi acela când îmi socotesc în mod conştient ce vorbe să aleg din reţeaua de "fraze politice ale vremii mele" cu care pot să înjur în mod conştient pe "cineva de la Putere". Deşi *fundalul* nu este el însuşi intenţional, *manifestările de fundal* intră în joc peste tot unde există intenţionalitate, chit că ea este conştientă

[207] Prin *formaţiune discursivă*, Foucault spune că trebuie să înţelegem o regularitate a enunţurilor şi evenimentelor discursive ale unei civilizaţii. Astfel se pot analiza structurile epistemice care se succed în timp. Pentru a surprinde "normativa" a ceea ce este dicibil, în cadrul sistemelor astfel luate în considerare, el introduce categoria "*enunţuri de arhivă*" (conjugarea elementelor descriptive cu datele reflexive). Descrierea itinerarului unui subiect s-ar putea face pornind de la configuraţiile interpretative atestate în arhivă. Cf. M. Foucault, *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969.

[208] *La redécouverte de l'esprit,* p. 259.

sau inconştientă. Concluzia ar fi atunci că "fundal" nu este un *nume* pentru o "suită de evenimente" care se pot produce într-un mod simplu. El consistă în ***capacităţi, dispoziţii, posturi, a şti-cum*** (etc.) ***care nu se pot manifesta decât în prezenţa unor fenomene intenţionale, cum ar fi o acţiune intenţională, o percepţie, un gând***.

În acest *fundal* ne simţim ca "peştele în apă", dat fiind că ne comportăm după *regulile de constituire*. Ar rămâne doar să ne justificăm faţă de *regulile de reglementare*. Funcţia acestora din urmă este punerea de "panouri indicatoare" - dispozitive necesare "punerii în ordine" circumstanţiată. Dar **sentinţa reflexivă** nu este doar ceva care face asociaţia între un "gând ocurent" **A** şi un alt "gând reflexiv" **B** *conţinut* în "capacitatea de a avea alte gânduri conştiente". Relaţia este cu ansamblul a cărui *regulă de constituire* este prin ea însăşi *direct normativă*, dat fiind că se manifestă ca un *continuum conştient*. Paradoxul este deci că trebuie să producem, cel puţin în anumite momente, atât *reguli de constituire,* cât şi propriile lor *prescripţii de uzaj*. Cu alte cuvinte, chiar când normele constitutive ale apei în care ne simţim ca peştii - ca să repetăm metafora lui Searle - iau forma "negândită" a *fundalului*, o reflexivitate este mereu prezentă ca "model mental". Or, asta înseamnă că *regulile de constituire* au mereu un aspect normativ-prescriptiv (recunoscut sau contestat).

De ce ajunge Searle la această concluzie? Pentru că el nu vorbeşte despre *om*, ci despre *individul virtual*. Mai exact despre "creierul său": "caracteristica adevărat intrinsecă a creierului, cea care-l face să fie organ al mentalului, este capacitatea pe care o are de a provoca gânduri, experienţe, acţiuni, memorii conştiente etc." Dialogul lui Searle este cu *cognitiviştii duri*. Astfel formulând problema (creierul ca un organ oarecare), el le poate răspunde: "creierul are un nivel funcţional - de fapt mai multe niveluri funcţionale - şi, ca nu contează ce alt organ, el *poate fi descris ca şi cum* ar face *tratament de informaţie* şi realizează tot atâtea programe de ordinator câte ar vrea"[209].

Să punem acum problema responsabilităţii unui astfel de "om-creier", care poate să realizeze şi acel program descriptibil prin metafora "creierului în borcan". Acest individ virtual nu este total *a-societal* şi "nevinovat". Iată un text al lui Searle care ne permite o astfel de concluzie:

"Nivelul intenţional este diferit de nivelurile funcţionale non-intenţionale. Deşi ambele sunt cauzale, aspectele cauzale ale intenţionalităţii intrinseci combină cauzalul şi normativul. Fenomenele intenţionale, cum sunt faptul de a urma o regulă şi de a acţiona potrivit dorinţelor şi credinţelor, sunt fenomene cauzale; dar, în calitate de fenomene intenţionale, ele sunt în mod fundamental legate de fenomene normative - cum sunt adevărul şi falsitatea, consistenţa şi non-consistenţa, raţionalitatea, iluzia şi, de o manieră generală, *condiţiile de satisfacere*. Pe scurt, faptele reale de intenţionalitate conţin elemente normative, dar când este

[209] *Idem,* p. 317-318.

vorba despre explicaţii funcţionale, doar *faptele* sunt fapte fizice oarbe şi brute şi doar normele sunt în noi şi nu există decât din punctul nostru de vedere"[210].

Putem descrie aşadar două planuri funcţionale ale acestor capacităţi de stăpânire practică a lumii şi de percepere a sa într-un mod *imediat*. Ele decurg din:

1) "naturalitatea" echipamentului nostru biologic (vedere, auz, mers, vorbire). Acesta este *fundalul profund*.

2) practicile locale (a intra în restaurant, a plăti cu bani, a-ţi căuta copiii undeva unde este rost de-o joacă). Acesta este *fundalul local*.

Ca şi o constituţie politică, ca orice "regulă a jocului", acest soclu de capacităţi preintenţionale posibilizează, dar nu determină, întrucât constituie doar acel "context intern" care delimitează câmpul interpretărilor posibile din capul nostru sau din acţiunea comunicaţională a unui grup. O astfel de regulă experienţiată rutinier poate deveni o *dispoziţie încorporată care formatează din interior practicile* şi gesturile curente. Aceste reguli se automatizează progresiv şi se perfecţionează în aşa fel încât ne-ar fi imposibil să le explicităm. Se poate zice din acest moment că "regulile sunt fără obiect" (nu au conţinut reprezentaţional) şi devin "principii imanente"[211]. Putem astfel înţelege mai bine de ce în sociologie este capitală distincţia făcută de Wittgenstein între *regulile circumstanţiale* şi *regulile de constituire.* Cele din urmă sunt non-negociabile, căci nu negociez regulile de şah aşa cum personalul politic negociază dispozitivele practicii constituţionale în funcţie de interesele curente. Plecând de la această distincţie, în Partea a II-a vom examina patru reguli de constituire a paradigmei comunicaţionale în "cetatea civică".

4. Acte de limbaj. Aplicaţii

Prima aplicaţie pleacă de la modul în care Searle a tratat maximele lui Grice. Voi încerca în cele din urmă să schiţez o metodă, şi limitele ei, de analiză a "obiectivităţii" relatărilor jurnalistice. Dar abia după expunerea axiomaticii "lumilor comunicaţionale" (Partea a II-a) apare contextul relevant pentru a prezenta celebra interpretare pe care Stanley Fish a dat-o teoriei lui Austin şi Searle.

a) Incitaţia la implicitare; întrebări adevărate şi întrebări false

În privinţa principiului de cooperare şi a regulilor lui Grice, Searle a insistat îndeosebi asupra *maximei de sinceritate*: cel care face o aserţiune - cu excepţia celui ce relatează ceea ce a zis altcineva (un "caz biblic" este Iona) sau

[210] *Idem*, p. 317.

[211] În această privinţă, putem să facem observaţia că A. Schutz s-a mulţumit cu un soi de *explicaţii de la sine înţelese*: "Ceea ce este sigur este că modelul acţiunii predominante este standardizat; cu cât el este mai anonim, cu atât este mai mare şansa subiectivă de a i se conforma şi, prin asta, de a reuşi în comportamentul intersubiectiv. Totuşi - şi aici este paradoxul raţionalităţii la nivelul simţului comun - cu cât modelul este mai standardizat, cu atât mai puţin elementele subiacente se oferă analizei în termenii intuiţiei raţionale din gândirea curentă". Cf. A. Schutz, *Le chercheur et le quotidien. Phénoménologie des sciences sociales*, Meridiens Klincksieck, Paris, 1994, p. 41.

semnalează că nu-şi asumă cele spuse[212] - produce o *reputaţie*, anume aceea că el crede ceea ce zice şi că în mod sincer crede asta (este evitată astfel şi *înşelătoria de sine*[213]). Astfel, sunt la fel de paradoxale ("contradicţie pragmatică") următoarele declaraţii: "Plouă, dar eu nu cred" şi "Îţi ordon să vii pas alergător, dar fă cum te taie capul căci puţin îmi pasă!". Tot astfel, pot să mint, dar risc să-mi pierd calitatea de membru al jocului de limbaj numit generic "comunicare socială".

Referitor la riscul de a pierde această "funcţie-status", reamintesc celebra glumă a lui S. Freud. Doi evrei se întâlnesc în tren într-o staţie din Galiţia: "Unde mergi, zice unul. - La Cracovia!, zice celălalt. - Ce mincinos te-ai făcut!, exclamă primul, zici că te duci la Cracovia pentru ca să cred că te duci la Lemberg, dar eu ştiu bine că te duci la Cracovia. De ce mă mai minţi atunci?". Această anecdotă ne arată cum un interlocutor reputat ca fiind nesincer capătă acea *funcţie-status* prin care nu mai poate să îndeplinească *acte ilocuţionare explicit declarate*. Aceasta se poate produce, aşa cum voi explica prin modelul cetăţilor comunicaţionale, şi prin regresiunea ordinului de grandoare pe o simplă scară de valorizare. De asemenea, prin "uzajul" charismei: prin ieşirea prea frecventă în scenă a principalului şef al unei comunităţi politice sau de credincioşi (în acest sens este oarecum de înţeles tactica oricărei instituţii prezidenţiale!). În limbajul pragmaticii actelor de limbaj: acestor "locutori" li se refuză *condiţiile de sinceritate preparatorii.* Ei nu mai pot aserta, promite, aproba, nici măcar să felicite - pentru că nu numai că nu li se mai recunosc acele "intenţii ordinare" presupuse de Grice (că explicitează o credinţă, un angajament...), dar se pun la îndoială înseşi competenţele de a manifesta dorinţe. Unele persoane (sau chiar grupuri) se remarcă prin faptul că, de îndată ce apar în public, declanşează calcule interpretative în privinţa intenţiilor reale.

În actele de limbaj, *maximele lui Grice* se actualizează sub forma unor *condiţii preparatorii.* Să generalizăm: pentru a cere să facă **X** interlocutorului său, este necesar ca interlocutorul **I** să aibă capacitatea de a face **X**, deci ca locutorul **L** să creadă (sincer) că **I** are această capacitate şi că nu este evident că **I** ar realiza **X** în absenţa cererii. Există, atunci, *întrebări adevărate* şi *întrebări false?* Dacă **L** întreabă serios, atunci asta înseamnă că vrea cu adevărat să obţină un răspuns, căruia nu-i ştie deja conţinutul: el nu a fost deja dat sau nu este chiar în cursul efectuării.

Să nu facem însă o confuzie cu *pseudo-întrebările modale*: "puteţi să faceţi **X**?" ("aţi putea, vă rog, să-mi daţi sarea", "aveţi un ceas"). Este clar că în aceste situaţii avem deja presupoziţii despre celălalt: a) că are şi capacitatea şi autorizaţia de a face acel lucru; b) că nu ne aşteptăm la un răspuns negativ, dar nici la unul

[212] Un exemplu al lui P. Livet (*La communaute virtuelle*, p. 27): se poate zice "Cu Preşedintele nostru, imaginația este la putere!" fără a vrea pentru nimic în lume să producem interlocutorului credința (sau o conduită cognitivă accesibilă observației) că Președintele X este o ființă imaginativă.

[213] Rămâne o problemă: se poate analiza oare *comportamentul akrasic* prin concepte legate de teoria actelor de limbaj? Cred că speculația s-ar putea face plecând de la o sugestie dată de Kafka în *Jurnal*: în lupta dintre tine și lume, ia parte lumii!

pozitiv - căci ar fi nepoliticos sau ironic răspunsul "Da, pot!", "Da, am unul doxa!". Când facem asta "fentăm" de fapt, adică nu vrem ca interlocutorul să-şi dea seama că presupoziţiile în legătură cu el merg cumva de la sine - fapt care l-ar putea evident irita (asta doar dacă nu cumva îi place *rol playing*-ul ucenicului vrăjitor sau cel al "negrului bun la toate"). De ce alegem acest ocoliş cam costisitor?

O primă explicaţie este dată de C. Chabrol[214]. El ia ca exemplu *ironia* şi susţine că însăşi *absenţa ei este un indice al infracţiunii condiţiilor preparatorii*. Totuşi, aici apare un paradox: a răspunde ironic înseamnă a refuza asumarea unui sens din situaţia dată; în acelaşi timp însă, a anula din start orice posibilitate de scenarizare ironică înseamnă a refuza regulile de constituire ale jocului comunicaţional. Interpretarea aceasta mi se pare că este foarte delicată întrucât - aşa cum am discutat la încheierea discuţiei despre Grice - implică susţinerea că nu există scăpare din discursul insidios al cuiva întrucât nu există acte ilocuţionare negative. I-am putea răspunde lui Chabrol cu o întrebare: revine deci a zice că, la nivel acţional, a nu face un lucru înseamnă neapărat a face alt lucru? Cred că poziţia lui C. Chabrol se datorează mai curând scopului cărţii scrise: o aplicaţie a pragmaticii comunicaţionale în domeniul activităţii de asistenţă socială!

A doua explicaţie poate fi dată în maniera lui Goffman, căci este vorba despre *interdicţia socială de a îndeplini actul ilocuţionar în mod explicit*. Actele ilocuţionare au caracter public. Aceasta este deja o "deschidere" a comunicării: nu ajunge ca "eu să ştiu că el ştie că eu ştiu" că are informaţiile necesare unui răspuns, mai trebuie ca nici o regulă socială să nu ne împiedice să-l făptuim. Apoi, aşa cum a accentuat Habermas, spre deosebire de simplele acţiuni strategice, componenta ilocutorie face vorbirea să desemneze prin ea însăşi acţiunea care se vrea a fi[215]. *Promit*, *declar*, *ordon, te rog, susţin că* [216], pot fi interzise ca act public explicit dacă ar conduce la "pierderea feţei" interlocutorilor. Este deci mai puţin costisitor - "pentru faţa mea"- să risc un răspuns ironic la o întrebare indirect formulată.

Aşa cum am exemplificat în introducere, unii antropologi (vezi problema "culturii minciunii") susţin că am putea vorbi despre *subculturi ale incitaţiei la implicitare*. Ni se relevă însă o altă problemă delicată: cel care nu are capacitatea sau autorizarea să răspundă unei rugăminţi trebuie să informeze "emiţătorul" în aşa fel încât ei să-şi "păstreze faţa" în mod mutual. Dar ce posibilităţi a creat *Divinul social* în acest sens? Un sistem de formule de politeţe încarnate în *fenta* unei întrebări prin ilocuţia "vreau": "aţi vrea", "aţi fi amabil să", "vă rog", "dacă aţi fi

---

[214] C. Chabrol, *Discours du travail social pragmatique*, Paris, PUF, 1994, p. 62-63.
[215] J. Habermas, *La pensée postmétaphysique*, Paris, Armand Colin, 1993, p. 67.
[216] Acest lucru este valabil nu numai pentru actele de vorbire *directive*, ci şi pentru *aserţiunile* din chestionarele sociologice. Cu ajutorul "modalizatorilor subiectivi" ("eu cred că", "după părerea mea", "pentru mine..., dar pentru dumneavoastră...?") slăbim, în aparenţă, pretenţiile noastre de a fi cei care legiferăm adevărul (*norma de obiectivitate*) pentru a instaura subiectul chestionat în calitatea de martor al propriei *norme de preferinţă.* Cf. C. Chabrol, *op. cit*., p. 64-65 şi P. Achard, *La sociologie du langage*, PUF, 1993, p. 105-110.

atât de drăguţ să" etc. Lor li se poate răspunde pozitiv, chit că - pretextând absenţa puterii de a dispune - nu se trece la executare. Să luăm cazul cererilor către conducerea unei instituţii. Faptul că ele conţin pe lângă "vă rog să..." şi acel redundant "binevoiţi a dispune..." nu denotă imediat un plus de plecăciune sau teamă. Ele provin mai întâi din nădejdea comună a stăpânului şi a slugii de a lăsa spaţii deschise unor viitoare relaţii. *Faţa* lor se menţine în cadrul aceloraşi reguli constitutive: unii au competenţa de a cere, alţii pe aceea de a binevoi. Jocul de limbaj a ceea ce se numeşte "protocol instituţional" are ca regulă de constituire respectul de sine. În *The Decent Society*, A. Margalit vorbeşte în acest sens de existenţa unor "societăţi decente" atunci când nu se ajunge nici la decăderea maximă, nici pe treapta cea mai înaltă a liberului arbitru. Cu alte cuvinte, instituţiile sunt "juste" doar dacă pot fi "decente"? Rămâne de analizat mai ales inversa binomului!

O interpretare asemănătoare îmi este sugerată de o observaţie a Mariei Mailat. Ce distincţie este între următoarele răspunsuri la "Mulţumesc!": a) "Cu plăcere!" (specific idiomului românesc), b) "Din inimă" (în maghiară - *szivesen*), c) "Pentru nimic!" (în franceză - *de rien*)? Primele două semnalează diferite calităţi ale efortului punerii în relaţie: doi fauni încrezuţi care, aflaţi sub *observabilitatea* moralei publice, acceptă să se pună "unul lângă altul" pentru a trece puntea şi, în acelaşi timp, evită a fi descrişi ca fiind motivaţi după *principiul indiferenţei*. Răspunsul "de rien" semnifică tendinţa *gramaticii publice* de "a recomanda uzajul": "Fiţi obiectiv şi imparţial. Rece şi demn. Faison *mine de rien*. *De rien* - ca şi cum din nimic era: el şterge dintr-un cuvânt gestul care-l făcuse şi actul nostru de mulţumire. *Tabula rasa*. Eternă reîncepere" (subl. îmi aparţin)[217]. Este oare de ales şi altceva între haosul barbariei şi politeţea amnezică?

b) Teoria actelor de limbaj şi obiectivitatea discursului jurnalistic

Să facem mai întâi o prezentare critică a două teze ale lui Searle:

1) reprezentarea mentală este mai originară - din perspectiva analizei condiţiilor de realizare a adevărului - decât reprezentarea lingvistică; "conţinutul" reprezentării credinţei sau dorinţei nu este separabil de "actul" credinţei sau dorinţei - le avem în mod simplu fără a avea nevoie de *acte de interpretare* de ordinul doi;

2) există mai multe tipuri ilocutorii, funcţie de (a) modul de reprezentare a stării de lucruri şi (b) atitudinile propoziţionale ale locutorului faţă de acest mod. Să reluăm un exemplu al lui Searle.

Expresia "Bujia acestui motor s-a stricat" reprezintă starea de lucruri sub o formă lingvistică. Ea este o *propoziţie asertorică* şi poate fi înlocuită printr-o reprezentare imaginată, cum ar fi un desen (putem să folosim şi gesturi). Să zicem că interlocutorul este un mecanic care nu ştie limba noastră. Utilitatea desenului depinde de asemănarea cu obiectul pe care-l reprezintă. Dar această asemănare nu

[217] M. Mailat, "Les deux faons", în *Autrement*, Paris, 2/1991.

este o condiţie nici necesară, nici suficientă a unei interpretări potrivit căreia bujia este stricată. Relaţia de similitudine între copie şi original este un gest deictic sau o caracterizare, printre altele, care să identifice un obiect precis. Desenul nu este echivalent cu un enunţ susceptibil să fie adevărat sau fals. Tot aşa: o hartă este mai mult sau mai puţin exactă, dar doar *interpretările* pe care le dezvoltăm pornind de la ea sunt adevărate sau false. Plecând de la desenul bujiei casate, putem *deduce* enunţul potrivit căruia bujia reprezentată este stricată. Numai interpretul care ştie *dinainte* ceea ce semnifică, la modul general, o reprezentare de stări de lucruri poate să înţeleagă că desenul unei bujii stricate are drept "conţinut propoziţional": *bujia este casată.* Altfel interpretul nu ar putea *vedea* decât un desen care imită un obiect.

Mai departe, să examinăm cea de-a doua teză. Putem analiza diferitele moduri de vorbire ca tot atâtea moduri de a face referire la condiţiile de realizare a stărilor de lucruri a căror reprezentare fusese mai întâi doar mentală: "Diferitele tipuri de acte ilocutorii, tocmai pentru că au conţinuturi propoziţionale, pot fi considerate ca diferite moduri potrivit cărora enunţările reprezintă realitatea. Dacă noi ne reprezentăm forma de bază a actului ilocutoriu prin **F(p)**, funcţiile ilocutorii determină diferitele moduri în care **p** (propoziţiile asertorice) se raportează la lume"[218]. În cea mai mare parte a lor însă, actele de vorbire nu sunt constatări de lucruri. Devine atunci important să distingem tipurile ilocutorii în funcţie de atitudinea de fiecare dată adoptată de locutor: a) în raport cu starea de lucruri reprezentată, b) în funcţie de sensul în care enunţarea reprezintă ceva.

Aşa cum am văzut, conversiunea unei credinţe în reprezentare nu cere intervenţia unei intenţionalităţi exterioare, deoarece, în calitatea ei de a fi credinţă, este deja *intrinsec reprezentare*[219].

"Condiţiile de satisfacere" constituie deci ansamblul condiţiilor care trebuie să fie îndeplinite pentru ca *actul de limbaj să reuşească*. Acestea nu sunt greu de identificat pentru că relaţia reprezentativă (cea care face ajustările între *semnificaţia lingvistică* şi *starea de lucruri*) nu admite decât două specificaţii ale sensului direcţiilor de ajustare (*directions of fit*):

1) Direcţia sub care *cuvintele se ajustează la lume* (**CL**) caracterizează *limbajul asertiv* (afirmaţii, decripţii, aserţiuni). Reuşita ei presupune manifestarea acelor condiţii de adevăr care asigură existenţa efectivă, "în lume", a stării de lucruri afirmată prin cuvinte. În măsura în care reuşesc sau nu, spunem că aceste acte sunt adevărate sau false. Despre ele spunem că au un caracter "vericondiţional".

---

[218] J. Searle, "Meaning, Communication and Representation", în *Philosophical Grounds of Rationality*, Oxford, 1986, p. 219.

[219] "O credinţă este intrinsec reprezentare în sensul următor: ea consistă în mod simplu într-un *conţinut intenţional* şi un *mod psihologic*. Conţinutul determină propriile sale *condiţii de satisfacere*, iar modul credinţei determină sub ce *direcţie de ajustare* sunt reprezentate aceste condiţii de satisfacere" (subl. ns., N.P.). Cf. J. Searle, *L'Intentionalité*, p. 39.

2) Direcţia de ajustare care merge de la *lume la cuvinte* (**LC**) caracterizează *limbajul directiv* (ordine, comenzi, reclamaţii) şi *clasa promisivelor* (promisiuni, jurăminte, angajamente). "Scopul ilocutoriu" este de a face lumea conformă cuvintelor (ajustarea merge de la lume la "conţinutul propoziţional"). Despre ele nu spunem că sunt adevărate sau false, ci că sunt executate sau nu, realizate, ţinute, reuşesc sau sunt înfrânte.

În **CL**: dacă o afirmaţie nu este adevărată, atunci greşeala este imputabilă afirmaţiei, iar nu lumii. În **LC**: dacă ordinul nu este executat sau promisiunea nu este ţinută, greşeala nu este imputabilă ordinului sau promisiunii, ci lumii încarnate în persoana celui care nu s-a supus sau nu şi-a ţinut promisiunea[220]. Aşadar, putem vorbi de o *responsabilitate a ajustării*[221]. Ea poate fi atribuită afirmaţiei (CL) sau autorului (LC).

Pe această bază, voi schiţa o metodologie[222] care porneşte de la diferenţierea între clasele de acte ilocutorii. Pornesc de la o încercare a lui G. Gauthier[223] de a da "o măsură a conţinutului obiectiv al textelor jurnalistice". Iată câţiva paşi operatorii:

- ***definiţie operatorie a obiectivităţii****: un enunţ este obiectiv dacă şi numai dacă actul de limbaj care serveşte pentru a-l îndeplini este asertiv.* Un text este mai mult sau mai puţin obiectiv după cum comportă mai multe sau mai puţine acte de limbaj din această clasă: a afirma, a prezice, a informa, a aduce mărturii, a insista, a pretinde, a argumenta, a raporta, a admite etc.[224]
- ***măsura conţinutului obiectiv****: obiectivitatea (sau valoarea obiectivă) a unui text jurnalistic este în funcţie de proporţia actelor asertive conţinute.*
- ***gradul de concentrare a obiectivităţii****:* este mai mult sau mai puţin puternic, după cum actele asertive comportă o parte evaluativă şi o parte stilistică mai mult sau mai puţin "neutră".
- ***scopul actelor din clasa asertivă*** este să *reprezinte "ca actuală"* starea de lucruri corespunzătoare conţinutului lor propoziţional (= a zice cum sunt lucrurile).

---

[220] Vezi însă problema *comportamentul akrasic.*

[221] J. Searle, *L'Intentionalité*, p. 21-23; *Sens et expression*, Paris, Minuit, p. 39-70.

[222] Fac o scurtă remarcă: de aici unii trec în mod simplist la *analiza de conţinut* sau la *analiza de discurs*. Mă refer îndeosebi la cea dintâi, pentru că începătorilor în sociologie li se pare rapidă şi spectaculoasă. Ea este bănoasă, iar prin faptul că se pot publica cifre, ca în cazul aşa-ziselor monitorizări, creează mirajul puterii. Există o oarecare utilitate publică în toate aceste încercări. Ele ar trebui doar să fie mai puţin orgolioase.

[223] G. Gauthier, *Contribution à l'analyse pragmatique du discours massmédiatique*, Communication, Montreal, UQAM, 1991.

[224] Desigur, amatorii de "monitorizări" trebuie să nu se înghesuie să facă deducţii din simpla numărare de ilocuţionare: "cutare este mai informativ, cutare este mai persuasiv, cutare mai prolix, cutare mai puţin activ".

- ***adevărul şi falsitatea*** formează un *dublet conceptual* care serveşte la estimarea îndeplinirii unui act asertiv.
- ***o "obiectivare"*** înseamnă o socotire a faptelor în ele însele şi pentru ele însele; dimpotrivă, scopul altor acte consistă în a transforma realitatea.
- ***a-obiectivitatea sau non-obiectivitatea*** nu constituie infracţiuni la "idealul de obiectivitate", ci simpla absenţă, *carenţă de obiectivitate*.
- ***contra-obiectivitatea*** ca şi non-obiectivitatea reprezintă *contrariul formal* al obiectivităţii.
- ***contrariile formale*** (nu, cam, aşa-şi-aşa, altfel, îndoielnic, prea puţin etc.) creează posibilitatea ca textele jurnalistice să fie "neutre" relativ nu la realitate, ci la *predicatul de obiectivitate*.
- ***antiteza obiectivităţii este subiectivitatea:*** ea nu se caracterizează prin reprezentări vericondiţionale, ci prin *prezentări* de ordin afectiv sau emotiv; subiectivitatea este asimilabilă *ilocuţionarelor expresive* (a felicita, a mulţumi, a face complimente).
- ***un enunţ este a-obiectiv*** (iar asta nu însemnă că este subiectiv) atunci când este îndeplinit prin *clasa comisivelor* (a promite, a accepta, a consimţi, a garanta), *directivelor* (a ordona, a cere, a solicita, a incita, a sugera, a aviza, a recomanda, a ruga) sau *declarativelor* (a declara, a numi, a boteza, a excomunica, a blestema).
- ***a informa*** înseamnă a reprezenta ca actuală o stare de lucruri pe care alocutorul (lector, auditor, telespectator) o ignora (*actualitatea latentă)*.
- ***obiectivitatea se opune subiectivităţii***, şi ***nu***, cum se presupune intuitiv, *lipsei de onestitate* sau ***parţialităţii***.
- ***obiectivitatea nu este reductibilă la noţiunea de adevăr***, ci la aceea, mai globală, de *vericondiţionalitate:* actele asertive care sunt indicatorul de obiectivitate pot fi *tot atât de false ca şi adevărate*. Un enunţ fals este obiectiv... întocmai întrucât este fals, adică pentru că este posibil să fie evaluat în termenii *clauzelor de conţinut*.
- ***o afirmaţie inexactă sau eronată*** nu face ca un text să fie mai puţin obiectiv. Prin extensie, *un text jurnalistic plin de falsităţi rămâne obiectiv.* O ştire falsă rămâne obiectivă - după cum conţine încă o reprezentare vericondiţională a unei "porţiuni de realitate". Pentru că este obiectivă tocmai în acest chip, ea poate fi *calificată ca **o ştire**, dar o "ştire falsă"*.
- "Pământul este plat" este un *enunţ obiectiv* pentru că este *adevărat **sau** fals*, pe când "Mergi în pace!" ***nu are o valoare de adevăr***.
- ***neonestitatea*** înseamnă a raporta cu bună ştiinţă falsul *în locul* adevărului.

– ***onestitatea*** înseamnă a comunica stări de lucruri care sunt *efectiv actualizate.*

c) A minţi spunând adevărul: sofistul public şi noii săi politruci; "regretele redacţionale" ca *ritual strategic de obiectivitate; "mânia lui Chrysipp"*

Dacă ne gândim la definiţia de mai sus a onestităţii, vom observa că în aplicarea acestei metode ne lovim de două mari impedimente. Mai întâi este vorba despre faptul că *Eul-origine* al responsabilităţii ilocutoriale "mărturiseşte" despre o persoană individuală, dar poate să aibă un statut fictiv şi să producă o *fentiză* [225], adică creează doar *aparenţele* faptului că se ancorează într-un "Eu-origine real". Aceste "prezenţe fictive" sunt dense în discursurile mediatice sau politice care circulă în spaţiul public. Ele produc un *efect de trompe-l'oeil* nedecodificabil. Al doilea impediment ţine de caracterul eterogen al competenţelor şi antrenamentului în decodificări sofisticate care ar fi necesare diferitelor straturi ale receptorului public pentru a putea face "la timp" comparaţii între "discursul jurnalistic" şi "enciclopedia" *lumii vieţii trăite*. În cele ce urmează vreau să relev că faţă cu "adevărurile" sofistului public, receptorul public se găseşte uneori în ipostaza de a decodifica un abis de semnificaţii. Sugestia acestei interpretări vine în urma unei discuţii a lui J. Derrida în cadrul conferinţelor sale de la Institutul Francez din Bucureşti (1995). O primă idee survenea *via* Augustin: cel care îşi face o opinie gândeşte că ştie ceea ce el ignoră. A doua vine de la H. Arendt care a observat că tehnica politică modernă stă în a zice adevărul cu scopul de a înşela.

Să reformulăm aceste ipoteze cu ajutorul conceptelor din teoria actelor de limbaj. Există numeroase situaţii - în cazul declaraţiilor persoanelor publice sau ale ziarelor - în care *direcţia de ajustare este nulă.* Să analizăm cazul "scuzelor" de a se fi publicat o informaţie eronată şi/sau de a fi insultat pe cineva "în mod involuntar". Deşi apare scuza şi se presupune efectiv adevărul propoziţiei exprimate ("*că* aţi fost insultat şi *că* ziarul regretă asta"), scopul actului de limbaj nu este aserţiunea acestei propoziţii ca o *intenţie informativă completă* (ea ar trebui să aibă o compoziţie bizară: "regret că v-am insultat, dar ce să fac, pe atunci îmi eraţi indiferent").

Locutorul care se prezintă ca făptuitor al enunţului difamator din timpul ***T1*** se revendică drept reprezentant public şi recunoaşte lucrurile, astfel încât - în mod paradoxal - *auditorul martor* să se întrebe dacă nu cumva este subiectul unui

[225]Termenul *fentiză* este preluat de la K. Hamburger şi F. Jost care-l folosesc pentru a desemna deosebirea dintre reprezentare şi ficţionalizarea evenimentului prin punerea sa într-o *povestire* (relatare, imagine, docu-dramă): "d'un trompe-l'oeil nous ne disons pas qu'il est fictif, mais qu'il *feint* la réalité" (F. Jost, "La feint du monde", *Réseaux*, 72/73, Paris, 1995). Am riscat traducerea "*fentiză"* deoarece "fentă" are conotaţii prea cotidiene (fotbal, şmecherie), iar "fictiv", "ficţional" au deja definiţii stabile. *Ficţional* se referă la *mimesis*-ul realităţii, pe când *fentiză* (actul de a fenta) se referă la *mimesis*-ul enunţului asupra realităţii.

supracalcul. Este oare suficientă exhibarea întristării redacţiei respective relativ la starea de lucruri specificată în conţinutul propoziţional ("X este un...") din perioada enunţării actuale ***T2*** - aceea receptată acum de către cititor? O scuză autentică ar trebui să se refere nu la stările *intenţionale* (în sensul lui Searle) - deoarece, în mod efectiv, acel ziar chiar ar putea să-şi schimbe acum credinţa X -, ci la "intenţie" şi "dorinţă" aflate sub *modul psihologic*, acestea fiind "adevărul" exprimat în *insultă* ("că X este un...").

Mai clar, reluând distincţiile iniţiale ale lui Searle şi calându-le pe *intenţiile griceene*: credinţele şi dorinţele iniţiale (din *stadiul ofensei - T1*) aveau un conţinut intenţional psihologic (*intend*) - sau *à la Grice*: *intenţii informative* (**Ii**). Cele din *T2* sunt stări intenţionale ("că regret"), dar nu intenţionează nimic în sensul de **Ii**. Grija ofensatorului (***S***) nu este aceea de a modifica atitudinile celuilalt (auditor indiferent, ofensat, auditor ofensat pentru că s-a produs o ofensă), ci să producă, mai curând, o intenţie comunicativă (**Ic**). Recunoscând că ***S*** are o intenţie de comunicare în generalitatea ei, auditorul (**A**) este îndemnat să-şi revizuiască atitudinile în legătură cu atitudinile lui ***S.*** Dar nici ***S,*** nici ***A*** nu au vreo garanţie că se iau în serios unul pe altul. Ce rost mai are atunci ca **S** "să piardă timpul" - presupunând că nu riscă o acţiune juridică?[226]

Există mai întâi faptul că, exprimând regretele, ***S*** admite public că ***A*** nu era asigurat că el se ţine de cuvânt (că va veni la timp cu informaţii *în direct*, despre toate evenimentele posibile: inclusiv despre cele non-convenabile ofensatorului ***S***). Or, astfel se strecoară o ***Ii*** care nu este legată corect de celelalte două *intenţii griceene*: informaţia manifestă (dar nu deschis manifestă[227]) că ***S*** este capabil de a lua în socotinţă neliniştile lui **A** şi că se făgăduieşte - *momentul* de faţă fiind o *evidenţă* - să-i ofere mereu situaţii în care îşi poate revizui incertitudinile şi atitudinile. Astfel că ziarul respectiv realizează o "marcă": atitudinea lui ***A*** (că politicianul a fost ofensat, dar că el însuşi, "ziarul", este un martor public şi sursă virtuală care aduce aceste dovezi) are loc prin raportare la atitudinea lui ***S***. Ceea ce-l interesează în realitate pe ***S*** este ca "audienţa" să folosească aceeaşi *marcă de încredere în menţinerea continuităţii comunicării* şi în privinţa altor probleme publice.

Din nefercire, mecanismele de închidere specifice *grupurilor de status* (M. Weber) tentează personalul politic şi elitele de tip "Vip" să intre în acest joc cu ziariştii în scopul susţinerii anumitor *interese scenice*. Este deci comună discursului mediatic şi celui politic intenţia ca publicul să recunoască faptul că autorii lor sunt depozitarii relaţiilor generale de reciprocitate a atitudinilor. Când un ziarist afirmă cu titlu de ipoteză ceva despre o "persoană publică", el presupune că există un ansamblu al *enciclopediei publice* în care un lector real **X** atribuie *stări intenţionale* acelei persoane. Tocmai aceste "atitudini propoziţionale" ale lui *X* sunt vizate de

[226] Sau morală - ca în cazul ziarelor care declară deschis că nu se bazează pe "informaţii factuale".
[227] Vezi *Teoria pertinenței* (D. Sperber, D. Wilson).

enunţul jurnalistic, iar nu operaţiunile interpretative virtuale ale unui ipotetic "locuitor al enciclopediei de *ideologeme"*[228] care alcătuiesc un dicţionar moral (preventiv) al compartamentelor tipice ale "persoanelor publice". Aceste "regrete redacţionale" sunt de fapt funcţii ale unui *ritual strategic de obiectivitate* al cărui scop este ***întreţinerea*** unei "imagini de sine" prin lansarea în spaţiul public a unor operatori de analiză semantică în termeni de ***gramatică a cazurilor***[229] posibile. Ar rămâne deci ca "stimatul" cititor sau telespectator să verifice el însuşi sau să aştepte confirmarea.

Din punct de vedere logic, sofismul este următorul: termenii din enciclopedie sunt *intensionali* (cu un "s") şi au referinţe la obiecte sau caracteristici individuale, dar proprietatea de *substituibilitate* nu este permisă logic deoarece avem de a face cu universuri de discurs diferite (enciclopedia de ideologeme în care jurnalistul îşi face datoria de grămătic - universul de discurs actual al lectorului). Să încercăm să redăm aceste ipoteze printr-o explicaţie mai complexă.

Limbajul *operatorilor de cunoaştere publică* (practicile de cunoaştere tacită, texte publice, declaraţii, semne explicitate etc.) au un caracter *sistemic* ("dicţionaric") şi *praxeologic* ("enciclopedic" şi "simbolic"). Dacă vom considera textele mediatice drept "ipoteze semiotice", atunci putem construi mai multe niveluri de descripţie şi de analiză, după cum ele pun la dispoziţia publicului:

1) categorii descriptiv analitice pentru a putea să numească / claseze / definească elementele lumii sociale;

2) scenarii prestabilite care se prezintă sub forma unor *istorii condensate*[230] subiacente unor lexeme şi sintagme care prefigurează contextele lingvistice şi circumstanţele extralingvistice în care există susceptibilitatea de a se insera o "sintagmă":

a. o *cunoaştere precodificată* asupra lumii;

b. o *serie virtuală de secvenţe acţionale*[231]: acele informaţii (presupuse sau subînţelese prin enunţul unui *fapt diegetic*) care în numele unei anumite "logici a acţiunilor" (şi care se organizează în "scripte" şi "cadre") implică în mod necesar sau eventual realizarea altor acţiuni corelate.

Apoi, utilizând acelaşi aparataj al sociosemioticii, putem să trecem la descrierea a două tipuri de scenarii: diegetice - ilocutorii.

Ambele scenarii oferite *imaginarului public* sunt structurate din:

---

[228] U. Eco: "Enciclopedia este un postulat semiotic, o ipoteză epistemologică care stimulează explorările şi reprezentările parţiale şi locale ale universului enciclopedic", *Le signe*, Paris, Ed. Labor, 1988, p. 120.

[229] U. Eco, *Lector in fabula*, Bucureşti, Ed. Univers, 1991, p. 64.

[230] Ca exemplu, lexema enciclopedică *supermarket*: "scenariul «supermarket» vizează un loc în care oamenii intră pentru a cumpăra diverse mărfuri, le iau fără intermedierea vânzătorilor şi le plătesc apoi la casă. Un bun scenariu de acest tip ar trebui probabil să considere mărfurile vândute acolo (de ex.: *periuţe da, automobile ba*)". Cf. U. Eco, *Le signe*, p. 100.

[231] C. Kerbrat-Orecchioni, *L'Implicite*, Paris, A. Colin, 1986, p. 189.

1) acţiuni virtuale preformate;

2) reţeaua de categorii interdependente necesare oricărui sistem pentru a produce narativ scheme interactive (*scenariu diegetic*) sau semnificaţie (*scenariu ilocutoriu*): agenţi, scopuri, motive, cadru spaţio-temporal, accesorii. Ambele scenarii pot fi desemnate prin noţiunea de *univers diegetic*: lumea unică închipuită de o povestire[232].

Scenariile sunt mijloace care regrupează reprezentările enciclopedice, combinându-le după:

a) logici cognitiv-acţionale determinate biologic sau care au o inscripţie neuronală;

b) evoluţia uzajelor care se face prin figuri angrenate spontan şi care se impun progresiv fără ca oamenii să fi avut sau să-şi fi pus explicit problema existenţei lor;

c) reguli de uzaj care se impun doar prin proceduri practice care le transformă în mod implicit în *reguli de constituire* (şi care apoi le pot sub-întinde explicit). Funcţia lor agentivă depinde totuşi de existenţa unei acceptaţii împărtăşite de cel puţin câţiva membri influenţi (intenţionalitatea colectivă presupune, conform modelului expresivist, că poate fi în mod virtual explicitată de cel puţin un membru al comunităţii);

d) enunţuri de arhivă[233]. Introduc aici un concept al lui M. Foucault, dar cred că se poate face şi un tratament etnometodologic: "reflexivitatea descripţiilor sociale".

Spunem că avem de a face cu un ***univers diegetic*** atunci când o imagine textuală (filmică, televizuală, picturală, fotografică etc.) prezintă obiecte sau persoane care întreţin relaţii între ele (simultaneitate sau succesiune temporală). Cu ajutorul acestor relaţii calificăm apoi starea sau transformările acestor persoane. Iată, de exemplu[234], un "conţinut" de imagine: *un om merge*. Spectatorul recunoaşte

---

[232] Cf. J. M. Adam, F. Revaz, *Analiza povestirii*, Institutul European, 1999, p. 34. Aceste noțiuni pot fi descrise ca stări intenționale și practici ale fundalului local și/sau profund. Rădăcinile lor se găsesc deci în cunoașterea practică și sunt conceptualizabile prin limbajul diegezei.

[233] Multiplicarea cercetărilor asupra documentelor de arhivă a stimulat (re)tematizarea experienței istorice cu ajutorul categoriilor de *câmp de experiență* și *orizont de așteptare* și a dinamizat auto-articularea conceptuală a istoriei umane. Astfel, Koselleck propune o filtrare a acestei idei de sensul hegelian. Metoda sa de analiză de discurs presupune descripția modurilor în care reflexivitatea enunțurilor de arhivă a multiplicat direcțiile și capacitatea critică a interpreților experți sau ordinari. Astfel, după Revoluția franceză (dar cazul este uluitor de asemănător și după revoluțiile din 1989!) tematica *vorbirii autobiografice* a federat o dispoziționalitate expresiv-emoțională din care a apărut o nouă generație de purtători de cuvânt iacobini "ordinari", "patrioți persecutați", oameni "dornici să mărturisească". Cf. R. Koselleck, *Le futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques*, Paris, EHESS, 1990.

[234] E. Souriau, *L'Univers filmique*, Flammarion, Paris, 1953. Cf. O. Bachler, "Réalité et verité de l'image cinématografique"*, Champs visuels,* 2/1996.

obiectul "om" prin *referinţă* la obiectul real. Apoi îi atribuie o acţiune - ex., "a merge" - prin referinţă la deplasările asemănătoare pe care le ştie, din lumea reală, ca fiind posibile pentru obiectul "om". În acest fel el traduce o parte din imagine într-o propoziţie care uneşte un *subiect* ("omul") şi un *predicat* ("a merge"). Imaginea mersului este *verosimilă* în lumea de referinţă a filmului. Totuşi, nu imaginea este *adevărată sau falsă,* căci doar propoziţia "un om merge" este cea care poate fi falsificabilă sau verificabilă. Pentru această procedură de validare nu este necesară nici o cunoaştere specifică asupra imaginii, ci doar o *cunoaştere enciclopedică* asupra lumii reale. Imaginea poate fi calificată "adevărată" doar cu condiţia reducerii sale la un ansamblu potenţial finit de propoziţii verificabile.

Aşadar, "adevărul imaginii" depinde de *statutul referentului*. Problema este că în cazul scenariilor încarnate în dispozitivele mediatice apar referenţi care nu sunt întotdeauna reali. Să zicem că în lumea diegetică a unui film vedem o licornă sau un marţian. Atunci, conform lui Quine[235], pentru proba de adevăr a obiectului virtual "licornă" putem avea două proceduri:

1) o *lectură opacă*: propoziţia pe care mi-o formez în cap "Licorna este un animal cu un corn" este falsă. În acest caz, postularea semiotică pe care am ales-o pentru construcţia sistemului cunoaşterii enciclopedice produce o opacitate referenţială (nu sunt admise propoziţii adevărate decât în privinţa referenţilor actuali);

2) o *lectură transparentă*: poveştile, tapiseriile, picturile, filmele în care apar doamne cu licorne au creat o *comunitate de diegeză* (o serialitate, un gen sau alt soi de intertextualitate) care - parafrazându-l pe Coleridge - creează o "suspendare colectivă a non-credinţei". În universul diegetic astfel încarnat, licorna capătă "o valoare existenţială", iar propoziţia "Licorna este un animal cu un corn" devine inteligibilă.

Cu alte cuvinte, în cadrul cunoaşterii enciclopedice "formatate" de industriile culturale este deja încapsulat un *manual de traducere* din care putem să ne dăm seama când scenele cu licorne sunt adevărate sau false. Ele pot fi redate în forme vericondiţionale. Telespectatorul (în sensul popular, acela de "om şcolit") al unei reclame poate lua, de pildă, drept "adevărată" o imagine - calchiată după celebra tapiserie de la Cluny - în care o licornă îmbie o doamnă să-şi schimbe bijuteriile de aur contra unor şiraguri cu zodiacuri încrustate în lemn de santal. O *ideologemă* de tip naturist nu-i îngăduie însă să caracterizeze drept verosimilă scena în care va vedea o licornă cinstindu-se cu bere "Ursus".

Ne putem întreba dacă în domeniul *cunoaşterii enciclopedice* corespunzătoare problemelor publice, auditorul este capabil să treacă tot aşa de uşor la o "lectură transparentă". Probabil că el va face astfel de judecăţi asupra

[235] W.V. O. Quine, *Word and Object*, Massachusetts, MIT Press, 1960. Quine analizează aici problema *inscrutabilităţii referinţei.* El nu neagă însă existenţa unor soluţii decizioniste: aceea de a realiza un manual (ghid) de traducere.

referenţilor virtuali din diferitele discursuri publice. Este însă greu să acceptăm ideea unei *enciclopedii unice a cunoaşterii politice*.

Lucrurile sunt şi mai complicate în cazul *scenariului ilocutoriu*. Probabil că în acest caz nu putem să mai vorbim despre existenţa unor proceduri de lectură (opacă sau transparentă) a imaginilor publice cu referenţi virtuali. Dacă în ***scenariul diegetic*** spaţiul este organizat din *istorii normative virtuale*[236] în care primează reprezentări ale unor raporturi propoziţie - lume ("direcţia de ajustare" **CL**), în ***scenariile ilocutorii*** se constituie un spaţiu în interiorul căruia se organizează *dialoguri normative virtuale.* În acestea interpretanţii îşi reprezintă raporturi între "enunţuri" şi "acte de enunţare". Direcţia de ajustare este: enunţ existent anterior în lume › enunţare actuală (**LC**). Locutorul ***S*** (readucem exemplul scuzelor unei redacţii) afişează pretenţia sa că realizează un *univers discursiv comun* între:

1) martor (opinia publică - ***Ampb***);

2) victima (politicianul sau "vip-ul" - ***Apol***) imprecată din eroare sau grabă jurnalistică;

3) ***ST2 -*** cel care realizează efectiv enunţarea performativă.

Acest angajament joacă rolul de condiţie de adevăr (de reuşită). În aparenţă s-a realizat un "text media" cu mare "valoare de obiectivitate jurnalistică". El este efectiv şi - fiind atestat de martori publici (care repovestesc altora ş.a.m.d.) - produce imaginea unei "reparaţii". În realitate, "ziarul" produce, sub masca actului ilocuţionar asertiv, o nouă interacţiune pragmatică a cărei ideologemă (unii sunt "actualizatori" oneşti ai jocurilor de comunicare / alţi nu fac decât să speculeze) nu este la dispoziţia "publicului reflexiv". Reamintindu-ne cum definea Foucault puterea, am putea zice că jocul de comunicare stă în a asigura receptorul public că ***S*** nu poate să nu vrea să modifice opinia altuia asupra propriei atitudini! El vizibilizează în mod paradoxal reprezentarea că ***Ampb*** credea că ***S*** nu ţinea seama destul de indignarea sa, dar acum el se străduieşte în mod evident să-l facă pe ***Ampb*** să gândească la faptul că ***S*** şi-a schimbat această atitudine şi că şi el trebuie să şi-o schimbe pe a lui.

Replică: dar publicul este chiar aşa de stupid? Dimpotrivă, el trebuie să fie atât de inteligent încât să poată observa că *sofistul public* şi-a "marcat" atitudinea cu pecetea recunoaşterii preocupărilor cetăţeneşti. *Scenariile ilocutorii* consistă deci în a construi în imaginarul social "societăţi cu secrete" în care sofistul poate veni să mintă arătând că spune adevărul. Dar astfel se realizează condiţii preparatorii şi condiţii de sinceritate în numele unui analist care promite: "Adio tristeţe! Ţineţi strâns, eu sunt cel care pot să actualizez toate gândurile ştiute şi neştiute".

---

[236] De ex.: 1) ideologema "kantianismului vieții cotidiene" (J. Elster): cooperează dacă și numai dacă cooperarea tuturor se dovedește mai bună pentru toți decât absența cooperării; 2) ideologema "echității": cooperează dacă și numai dacă o face și cea mai mare parte a celorlalți.

În etica lui Chrysipp[237], mânia este definită ca dorinţa de a se răzbuna pe cineva care este socotit că va fi făcut un rău fără a-şi cere scuze. Dacă apelăm la limbajul modelului expresivist, am putea zice că ea încarnează credinţa că într-un viitor merită să ne răzbunăm. În mod firesc, faţă de asemenea maşinaţiuni ar trebui să "încercăm" un profund şi ireparabil "dezgust public", având funcţia de atenţionare că emitentul respectiv procedează în mod deschis prin calcule strategice. După Jankelevitch[238], dezgustul este o formă ascuţită de reflecţie care *avertizează emoţia* contra insinuărilor mediocre, o alertă permanentă care să o facă să "ştie" a decela ecourile insidioase ale trecutului. Dar acest "firesc" nu este "exprimat" (reiau aici distincţia lui Elster) deoarece toate aceste fapte nedemne se petrec prin permisiunea *mediocrităţii elitelor* care - dintr-o "leneşă austeritate" ce caracterizează prezenţa mondenă - preferă să absoarbă delicios ceea ce ar trebui vomat cu indignare.

Dar nu-i aşa că nu se întâmplă altceva decât că suntem îndemnaţi să ne extirpăm mânia şi să devenim stoici?

[237] Cf. J. Sihvola, T. Engberg-Pedersen, *The Emotions in the Hellenistic Philosophy*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1998.
[238] Cf. P.-M. Klein, "De l'indignation", *Autrement*, Paris, 3/1999.

V. TEMEIURILE UNEI GRAMATICI EXPRESIVISTE A ACŢIUNII SOCIALE

A. Homo sociologicus raţional*: de la Max Weber la Raymond Boudon*

Max Weber îşi propune să cerceteze naşterea societăţii moderne, reţinând în centrul explicaţiei nu atât doctrina acesteia, cât sistemul său de acţiune. Consecinţa metodologică a conceptualizării acţiunii într-o societate aflată "în cursul facerii" este centrarea explicaţiei asupra noţiunii de *raţionalitate practică*. În limbajul neo-kantian propus de Weber, aceasta înseamnă a "înţelege" condiţiile posibilităţii experienţei prin *concepte comprehensive ale particularului*[239]. În esenţă, *ideal-tipul* weberian de raţionalitate practică este realizat din două elemente: *raţionalitatea cognitiv-instrumentală* (specifică sistemelor de "acţiune raţională ca finalitate": economia, aparatul de stat, dreptul modern) şi *raţionalitatea moral-practică* ("activitatea raţională ca valoare" care se încarnează în reprezentanţii unei etici devenite raţionale)[240]. Adesea se spune că aportul cel mai remarcabil al lui Weber la dezvoltarea teoriei acţiunii este tocmai modul în care a

[239] Mai exact, după Kant, "a reduce datul la legi al căror obiect poate fi dat într-o experienţă posibilă oarecare". Cf. I. Kant, *Critica raţiunii practice*, Bucureşti, Ed. ªtiinţifică, p. 78. În privinţa concepţiei neo-kantiene a lui Max Weber, vezi: J. Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, vol. 1, Fayard, Paris, 1987, p. 99; M. Riedel, *Comprehensiune şi explicaţie*, Cluj-Napoca, Ed. Dacia, 1989, p. 135; R. Boudon, *L'Idéologie*, Paris, Fayard, 1986; R. Boudon, *L'art de se persuader*, Paris, Fayard, 1990, p. 57-58.

[240] Să facem doar o scurtă referinţă la celebra analiză a lui Max Weber privind modul în care religia a putut să influenţeze raţionalizarea economică. În "Etica protestantă şi spiritul capitalismului" (1904-1905), Weber porneşte de la o examinare a statisticii profesionale a unei ţări mixte din punct de vedere confesional (Germania) care pune în evidenţă "caracterul predominant *protestant* al posesiunii de capital şi al patronatului, ca şi al muncitorimii de înaltă calificare, şi mai cu seamă al personalului cu pregătire superioară tehnică şi comercială din întreprinderile moderne". Obiectivul său este să demonstreze că pentru a face să apară "spiritul capitalismului" a fost nevoie de o combinaţie de calităţi intelectuale şi morale (indispensabile raţionalizării economice de tip modern) dezvoltate într-o fracţiune strategică a populaţiei (ca urmare a apartenenţei sale la o anumită credinţă religioasă: *protestantismul ascetic*). După Weber, "imaginile lumii" (*Weltbilder*) propuse prin formele ascezei active (spre deosebire de fatalismul apatic al ascezei mistice orientale) îi determină pe unii indivizi ("puritanii") să caute în succesul din viaţa cotidiană (profesia, vocaţia) semnele voinţei lui Dumnezeu. Dar cum este vorba nu de cotidianul aşa cum se înfăţişează, ci aşa cum ar *trebui să fie*, atunci doar faptul de a munci cu *ardoare* este considerat un semn al predestinării spre salvarea divină.

făcut legătura între cele două tipuri de raţionalitate. Totodată, aici s-ar găsi şi sursa diagnosticului său pesimist privind patologia societăţii moderne: raţionalitatea moral-practică tinde în mod inexorabil să cedeze locul raţionalităţii instrumentale[241].

Pentru a analiza în ce fel această legătură este *consistentă în finalitate* (există o relaţie logico-reflexivă între mijloc şi scop), teoria weberiană a acţiunii postulează ideea *influenţei cauzale* (structura cauzală a comportamentelor "răspunde" unor "micro-antecedente" descriptibile la nivelul acţiunii singulare) a convingerilor etice. Cu alte cuvinte, pentru a vedea în ce fel convingerile morale sunt cauza acţiunilor, trebuie să putem cerceta modul în care autorii acestora *urmează* sau se *îndepărtează* de dorinţele, intenţiile, regulile şi credinţele pe care ei înşişi le consideră ca juste din punct de vedere normativ. Dar sunt oare aceste stări mentale interne "motorul ultim" al comportamentelor?

În cele ce urmează voi expune un fond conceptual minimal, pentru a sugera că însuşi Weber a întrevăzut această dificultate. Dar nu acesta este scopul principal al acestui text. Vreau mai curând să expun criticii consecinţa finală a postulării unui *homo sociologicus raţional*. Această lărgire extremă a noţiunii politetice de raţiune se regăseşte la Popper şi Boudon. Iată acest postulat aşa cum acesta din urmă spune că îl formulează urmând "sfatul" lui Weber: "…el exclude în fapt că se poate explica comportamentul actorului prin alt lucru decât prin raţiunile pe care i le-ar da el însuşi, dacă ar avea timpul de a-l reflecta şi gustul de a se livra acestei introspecţii" (*L'Idéologie*, p. 125). Pentru a releva dificultăţile interne ale acestui postulat voi pune în lumina înţelegerii sociologice conceptul de *akrasia* (după D. Davidson) şi *expresie* (după C. Taylor).

Simplificând cât de mult metodologia weberiană: construim *ideal-tipuri* pentru a folosi *diferenţele* faţă de aceste "cazuri ideale" ca mijloace de reconstituire a legăturilor cauzale autentice. Analogia oferită de Weber se realizează în câmpul aritmeticii: a utiliza mijloacele *calculului exact* pentru a "înţelege" *calculul inexact*. Aceste "standarde" după care descriem coerenţa raţională a înlănţuirilor cauzale ale unei acţiuni singulare trebuie să aibă validitatea normativă a adevărurilor logice care stau la baza oricărei ştiinţe empirice. Caracterul lor *a priori* - sau justeţea normativă (*normative Richtige*), în sensul lui Max Weber - este însă doar o "transfigurare" care nu are aceeaşi structură cu "tipurile ideale" care ghidează coerenţa în modelele matematicii sau fizicii. În domeniul axiologic, justeţea normativă este, ca şi *empatia*, un simplu mijloc *convenţional* de a-l înţelege pe

[241] După A. Giddens, ideea lui Weber că o ierarhizare clară a autorității, având puterea și informația concentrate la vârf, este singurul mod în care se poate conduce o organizație de mari dimensiuni începe să pară arhaică. Numeroase organizații se restructurează în așa fel încât să devină mai puțin, și nu mai mult ierarhizate. Pentru a ilustra acest fenomen, Giddens se referă la faptul că multe corporații de afaceri din Occident urmează așa-zisul "model japonez". Cf. A. Giddens, *Sociologie*, All, București, 2000, p. 322.

celălalt şi care, de asemenea, permite (actorului sau sociologului) să înţeleagă gândurile false pe baza surprinderii unei "deviaţii".

Accesul la "datele empirice" se face deci printr-o *empatie ghidată normativ*. Este vorba aici de o străduinţă, pe care o practicăm chiar şi în lumea vieţii cotidiene, de a înţelege şi explica acţiunea cuiva pe baza competenţei pe care o avem de a face distincţia dintre un *limbaj-obiect* şi un *limbaj-despre* (un metalimbaj). În acest fel încercăm să descriem cum se "îndepărtează" o *raţionalitate observată* de o *raţionalitate epistemică* (construită în mod natural - *tipificaţiile* - de actori în cadrul formelor culturale sau de către "sociologi" sub forma unor *ideal-tipuri*). Ne reamintim că la Weber acestea sunt comportamentele tradiţionale, afective, acţiunea raţională *ca* valoare (raţionalitatea axiologică - *Wertrationalitat*), acţiunea raţională *ca* finalitate (raţionalitatea teleologică - *Zweckrationalität*). Acestora Boudon le-a adăugat *raţionalitatea cognitivă*[242].

Aşadar, avem un discurs "practic" şi un discurs sociologic reconstructiv (naiv sau savant). Standardele după care stabilim coerenţa-incoerenţa discursului "practic" nu provin însă dintr-o perspectivă universală - cum este cazul *justeţei normative matematice*. Consecinţa este atunci că *justeţea normativă a discursului sociologic* nu se poate fonda decât în propriile *decizii ale sociologului*. Pentru a fonda aceste decizii într-o perspectivă universală, Weber a folosit termenul *Zielrichtung* - un soi de ultime "orientaţii". De ce ultime? Pentru că printr-o fericită întâmplare axiologia implicită a sociologului aparţine acelei culturi moderne occidentale care le poate înţelege valoric pe toate celelalte! Ea este un *model*, adică o versiune tipificată a activităţii interpretative care presupune că orice acţiune, pentru a fi semnificativă, *trebuie* nu numai să fie dotată cu un sens subiectiv, ci cu un sens subiectiv suficient de raţional pentru a fi înţeles de orice observator. Astfel, Weber face observaţia că "imputaţiile cauzale concrete pe care le elaborează explicaţia istorică [...] utilizează (de o manieră latentă) o construcţie ideal-tipică raţională ca finalitate"[243].

Pe această bază, el poate să susţină o teză contradictorie: *ideal-tipurile* au un minimum de raţionalitate, *dar* selecţia şi importanţa persoanelor, fenomenelor şi evenimentelor (realităţile singulare care capătă poziţii în "ansamblurile

[242] Boudon lucrează cu o definiție semantică a noțiunii de rațională: este rațional orice comportament Y despre care se poate spune (este parafrazat printr-o altă expresie) "X avea motive întemeiate să facă Y deoarece...". De ex., pentru acțiunile inspirate de *tradiție*, unele sunt *raționale* deoarece le putem "asocia" o explicație "acceptabilă" (Boudon) de forma "X avea motive întemeiate să facă Y, deoarece întotdeauna a făcut așa și nu avea nici un motiv să-și pună în discuție această practică". Dimpotrivă, susține Boudon, sunt *irașionale* cele despre care trebuie să spunem "X nu avea motive să facă Y, dar tradiția cerea ca...". În privința *raționalității cognitive*, parafrazarea este "...deoarece Y decurgea din teoria Z, iar X credea în Z și avea motive întemeiate să creadă în ea etc." Cf. R. Boudon (coord.), *Tratat de sociologie*, București, Humanitas, 1997, p. 40-43.

[243] Max Weber, *Economie et société*, Paris, Plon, 1971, p. 18-19.

semnificative" ale discursului sociologic) este legată de ceea ce are importanţă pentru sociolog şi potrivit variabilităţii culturale. În limbajul epistemologiei de astăzi, spunem că Weber şi-a permis această teză prin două mari *decizii metateoretice*:

1) Selecţia şi importanţa obiectelor studiate este produsă de însăşi această "variabilitate culturală" care poate fi aceeaşi cu a savantului - dacă ambele "părţi" folosesc mijloace conceptuale adecvate pentru a aplica "conţinuturile de gândire" la "obiectele lumii". Spunem că în acest caz "sociologul" şi "indigenul" au o *semantică comună*[244].

2) Se poate face o distincţie între momentul selecţionat şi reconstrucţia înlănţuirii cauzale a acţiunii. Această procedură este însă discutabilă. De exemplu, pentru "a înţelege" şi "a explica" *ceea ce s-a petrecut realmente* atunci când au avut loc înlănţuirile cauzale descriptibile ca "fenomen de violenţă" nu putem să punem în paranteză ideile noastre normative despre gradele şi formele de oroare ale violenţei. Astfel, "selecţionarea" momentului semnificativ supus comprehensiunii reconstructive depinde de trăsăturile normative ale omorului: una este când acesta are loc "în focul acţiunii" (în situaţie de luptă "nedisproporţionată"), alta este situaţia omorului cu sânge rece în cazul torturii.

Aceste decizii ne obligă însă la luarea unei poziţii faţă de una dintre cele mai delicate probleme sociologice: aceea dacă se poate face distincţia între momentul selecţiei acestor "ansamble semnificative" şi suita virtuală a înlănţuirilor cauzale constituite în cadrul discursului "practic" (acţiunile, intenţiile unui agent, credinţele unei culturi necunoscute etc.). Max Weber a simţit această capcană şi a postulat un *principiu al conversiunii*[245] formei mijloace / scopuri ale acţiunii (din punctul de vedere al agentului care acţionează) în forma cauze-consecinţe ale acestei acţiuni (din punctul de vedere al unei observaţii *a posteriori*).

Alfred Schutz a refuzat acest principiu al conversiunii între explicaţia pe care ar da-o însuşi agentul acţiunii şi aceea pe care o construim în calitate de sociologi. El a reproşat lui Weber confuzia între două categorii de motive:

- cele care trimit la finalităţile acţiunii din punctul de vedere al agentului (motivele "în-vederea-a..."; acţiunea în curs de desfăşurare - *Handeln*);

---

[244] De aici ar trebui să rezulte o concluzie metodologică: când cercetăm coerența unei culturi, "referința" este mai puțin "specificitatea" ei, cât principiile de adevăr și de justețe normativă pe care membrii ei le pot împărtăși cu noi. De exemplu, magia practicată într-o comunitate este: a) rațională ca finalitate, iar prin descripții ale acestei acțiuni ne referim la "specificitate"; b) irațională din punctul de vedere al justeței normative. Cf. P. Pharo, *Sociologie de l'esprit*, Paris, PUF, 1999, p. 105.

[245] Pentru o analiză mai detaliată, vezi: P. Pharo, *Le sens de l'action et la compréhension d'autrui*, Paris, L'Harmattan, 1993, p. 21; A. Marga, *Raționalitate, comunicare, argumentare*, Ed. Dacia, Cluj, 1991, p. 99-102.

- motivele actului săvârşit (*Handlung*), adică motivele "pentru-că" (cele care permit explicarea acţiunii într-o formă retrospectivă sau anticipativă).

Reproşul pare curios deoarece Weber atenţionează că o relaţie socială este constituită dintr-un "conţinut semnificativ" pe care discursul sociologic îl poate surprinde după cum "se formulează în «maximele» pe care participanţii se aşteaptă chiar să fie de observat numai în medie sau de o manieră doar aproximativ semnificativă". Mai mult, el precizează că putem determina *şansa* care există în mod real în dispoziţionalitatea unei activităţi doar observând "uzajul" (*Brauch*) care "este dat pur şi simplu printr-o practică efectivă", cum ar fi "situaţia de interes" ("condiţionarea prin interes" - *interessenbedingt*), adică atunci când "şansa persistenţei empirice este condiţionată pur şi simplu, printr-o orientare pur raţională în finalitate, de către activitatea diverşilor indivizi care au, şi ei, expectaţii similare"[246].

Să privim mai atent textul lui Schutz: "Fiecare termen al unui model ştiinţific al acţiunii umane trebuie să fie construit în aşa fel încât un act uman, efectuat în interiorul lumii vieţii de către un agent individual în maniera indicată prin construcţia tipică, să fie comprehensibil de către agentul însuşi, la fel de bine ca şi de către partenerii săi, în termenii de interpretare ai sensului comun ai vieţii de toate zilele". Cu alte cuvinte, noi nu putem niciodată să accedem în mod direct la experienţa altuia, altfel decât ca act de interpretare care este în mod esenţial distinct de ceea ce este interpretat. Chiar relaţia de *faţă-în-faţă* - un caz este chiar acela când "îmbătrânim împreună"(!) -, nu împiedică faptul ca "durata altuia" să ne devină semnificativă doar prin intermediul propriei cunoaşteri pe care o avem despre el.

După P. Pharo[247], în felul acesta Schutz subliniază doar dificultăţile comprehensiunii intersubiective în manieră weberiană, dar propria sa soluţie nu este decisivă deoarece "postulatul de adecvare" (între interpretări) pe care el îl introduce nu ocroteşte interpretul de arbitrarul interpretării conştiinţei sale solitare de natură fenomenologică.

În fine, Roger Trrig prezintă o analiză în care susţine, pe bună dreptate, că Weber şi Schutz nu se deosebesc prea tare în delimitarea funcţiilor discursului sociologic deoarece nu se concentrează pe semnificaţia umanului doar pentru a-l trata cu prioritate ca individual. Şi în cazul lui Schutz, şi în cel al lui Weber, constrângerea că "ştiinţele sociale nu pot spune mai puţin decât putem noi înţelege prin studiul indivizilor"[248] conduce la postularea unui soi de "proprietăţi

[246] *Economie et société*, p. 25-27.

[247] P. Pharo, *Le sens de l'action et la compréhension d'autrui*, Paris, L'Harmattan, 1993, p. 24-30. Să reţinem însă şi observaţia lui Habermas: "…pericolul este aici de a reduce acţiunea socială la performanţele interpretative realizate de părţile care iau parte la comunicare, asimilarea acţiunii cu actul de vorbire, a interacţiunii cu conversaţia", *Op. cit*., p. 112.

[248] R. Trrig, *Înţelegerea ştiinţei sociale*, Bucureşti, Ed. ªtiinţifică, 1996, p. 68.

emergente". Aceasta nu înseamnă însă că societatea trebuie concepută ca un "obiect" la care putem face referinţe din exterior: "spiritul unei naţiuni", "spiritul unei vârste", "îngrijorarea unei familii cu privire la sănătatea mamei" etc.

Să luăm drept exemplu ultima "unitate social-umană" menţionată mai sus. Din punct de vedere sociologic, cercetarea atitudinii de îngrijorare exprimată într-o conversaţie este o descriere a modului în care "fiecare" membru al familiei este îngrijorat. Nu se poate face o distincţie între obligaţiile morale ale "membrilor" şi cele ale agentului colectiv numit "familie". Trrig nu analizează acest caz, dar, pe urmele lui Weber, susţine că la nivelul unor corporaţii se poate face o diferenţă precisă între obligaţiile acesteia şi acelea ale angajaţilor săi. Cu alte cuvinte, legea se poate raporta în mod diferit la individ şi la instituţie, dar sociologia nu poate face acest gen de distincţie. Rezultă oare de aici că înţelegerea acţiunilor presupune descoperirea semnificaţiei conferite în mod separat de indivizi şi că există cazuri - cum este "îngrijorarea familiei" - care ar putea fi înţelese chiar când sunt desprinse de situaţia socială?

Un răspuns implicit ni-l dă J. Habermas[249] atunci când apropie teoria acţiunii sociale a lui Weber de teoria lui K. Popper privind cele trei lumi:

1. lumea obiectelor sau stărilor fizice (L1);
2. lumea stărilor de conştiinţă, a stărilor mentale sau a dispoziţiilor comportamentale de a acţiona (L2);
3. lumea conţinuturilor obiective ale minţii, a gândurilor ştiinţifice şi poetice, a operelor de artă, lumea - în general - a "produselor spiritului uman" (L3).

După Habermas, teoria lui Popper antrenează două consecinţe:

- interacţiunea între L1 şi L3 nu poate avea loc decât prin medierea L2;
- reducţia cognitivistă a interpretării celei de-a treia lumi: problemele, instituţiile sociale, operele de artă nu sunt decât variante ale unei încarnări de conţinuturi propoziţionale.

Pentru a observa mai bine slăbiciunea acestei construcţii, Habermas ne propune transpoziţia sa din teoria cunoaşterii în cadrul teoriei acţiunii. În acest cadru se vede mai clar cum acţiunile sociale sunt orientate prin valori culturale, dar acestea din urmă nu se raportează la adevăr într-un sens cognitiv-instrumental.

Având în vedere aceste precauţii, Habermas continuă să interpreteze în limbaj popperian şi susţine că Weber ar fi atribuit Lumii 3 atât componentele evaluative şi expresive ale culturii, cât şi componentele cognitiv-instrumentale. Acestea din urmă sunt clasabile printre entităţile din L3, nu însă şi valorile culturale - întrucât nu au funcţie de reprezentare: "Raţiunile sunt făcute dintr-un astfel de material încât nu ar putea fi descrise în mod absolut în atitudinea unei a treia persoane, *i.e.* fără o reacţie, un acord, un refuz sau abţinere. Interpretul nu ar putea să înţeleagă ce este o «raţiune» (*Grund*) dacă nu va fi putut s-o reconstruiască în pretenţia sa de a o fonda (*Begründungsanspruch*), iar aceasta înseamnă în sensul lui Max Weber: *a interpreta în mod raţional. Descrierea* de raţiuni reclamă *eo ipso*

[249] *Op. cit*., p. 92-98.

o evaluare, chiar dacă cel care face o descripţie este în afara stării de a judeca pe moment soliditatea acestora"[250].

În consecinţă, susţine Habermas, un model teleologic are dificultăţi în a analiza şansele de succes ale unei astfel de interpretări în care pretenţiile critice se încarnează atât din propria noastră cunoaştere, cât şi din comparaţia pe care o putem face între derularea factuală a acţiunii şi derularea sa ideal-tipică.

Şi-ar fi dat oare Weber asentimentul faţă de o asemenea analiză? Pentru a răspunde unei asemenea provocări ar trebui să ne afundăm în teoria acţiunii comunicaţionale a lui Habermas. În esenţă, aceasta nu falsifică "nucleul dur" al paradigmei weberiene, deoarece pragmatica universal-formală concepe societatea ca pe un context de viaţă cu o *structură semnificativă:* "observabilele" supuse interpretării care încarnează acţiunea comunicaţională sunt *contextele de enunţare* şi *structurile simbolice* generate în baza unor *reguli abstracte subiacente*. Reconstrucţia teoretică a regulilor generatoare cu eficienţă operatorie în social se face în baza unor categorii susceptibile de a fi împrumutate din expresiile publice pe care "subiecţii generatori" le fac cu privire la propria lor înţelegere. Astfel, *activitatea comunicaţională* devine operaţională cu ajutorul mijloacelor simbolice şi se supune unor norme cu valoare de obligaţie (definesc aşteptări comportamentale reciproce).

O critică mai radicală vine însă dinspre paradigmele care îşi propun să realizeze programe de cercetare a acelor situaţii de comunicare în care nu implicăm convenţii standard. După Davidson, o teorie este autentic interpretativă dacă se poate confrunta cu un limbaj necunoscut: "în caz general, evidenţa trebuie să fie în aşa fel încât să fie disponibilă cuiva care nu ştie dinainte cum să interpreteze propoziţiile pe care teoria e desemnată să le interpreteze"[251].

Vom prezenta pe scurt programul lui D. Davidson, întrucât presupune o austeritate conceptuală şi definiţională care ne permite relevarea unora dintre supoziţiile tacite ale teoriei weberiene a acţiunii.

B. Comunicarea ca interpretare radicală. Principiul caritătii

Davidson ne propune o *metodă de interpretare radicală* - prin aceasta el înţelege o *interpretare necondiţionată formal* - a situaţiilor când suntem puşi în faţa unei limbi naturale şi a funcţiei sale de a fi instrument de comunicare. În acest caz apar probleme care depăşesc cadrul unei pragmatici contextuale, conceptualizarea lor aparţinând unei teorii a interpretării structurate pe două dimensiuni strâns legate: interpretarea limbajului şi aceea a conţinuturilor mentale şi a acţiunilor. O astfel de teorie a interpretării este totodată şi o teorie a comunicării, întrucât pune problema stabilirii - pe baza enunţului unui locutor dintr-o altă comunitate care practică un limbaj - a ceea ce cuvintele semnifică şi a modului în care putem spune că împărtăşim aceleaşi credinţe cu acea comunitate. Aşadar, după Davidson, orice

[250] *Idem*, p. 132.
[251] D. Davidson, cit. în E. Ionescu, *Adevăr şi limbă naturală,* Bucureşti, All, 1997, p. 17.

înţelegere a unui limbaj presupune o competenţă semantică. O platitudine, s-ar putea spune. Dar Davidson nu uită a preciza că trebuie să descriem această competenţă ca pe o *competenţă de interpret*.

Mai amănunţit: când interpretăm discursul altuia, marea problemă nu este aceea a cunoştinţelor efective care sunt puse în joc, ci una de natură *normativă* - ce *ar trebui să* cunoaştem pentru a interpreta. Atunci când investigăm un limbaj ***L*** (limbaj-obiect), elaborăm o teorie semantică ***TS***. Aceasta funcţionează ca un metalimbaj în care putem să decidem: care fraze din ***L*** sunt, să zicem, homofonice cu ale limbajului nostru ***T*** (pentru care noi avem deja învăţată o semantică) şi care nu sunt. O *interpretare radicală* presupune să considerăm doar ca pe o *convenţie* faptul că frazele metalimbajului nostru semnifică acelaşi lucru cu acelea din ***L***. Trebuie să vedem *de ce merită* şi pe baza cărei *autorităţi* putem să facem astfel de atribuiri de "semnificaţii comune".

Desigur, este o platitudine să insişti să arăţi că legătura semantică dintre cuvinte şi lucruri este convenţională. Mai ales sociologii sunt tentaţi să creadă că negarea acestor platitudini este un act care îi poate trece prin cap doar unui filosof. Davidson nu spune însă că noţiunea de *semnificaţie convenţională* este inutilă, ci doar că nu se poate face un contrast net între ceea ce este şi ceea ce nu este convenţional, precum şi între ceea ce este de relevat din observarea intenţiilor (sau atitudinilor psihologice ale cuiva) şi ceea ce relevă sensul cuvintelor[252].

Noi nu interpretăm însă doar conţinuturile şi semnificaţiile expresiilor lingvistice, ci şi "conţinuturi de gândire". Aceasta înseamnă a atribui altuia şi nouă înşine atitudini propoziţionale, cum sunt credinţele, dorinţele sau speranţele. Întrucât aceste atribuiri se fac în limbajul natural, Davidson propune să îndreptăm analiza spre ceea ce face "psihologia populară". Adică spre acea "schemă ordinară de explicaţie" pe care o folosim pentru a ne interpreta semenii. Ca urmare, asemănător "strategiei intenţionale" a lui D. Dennett, în programul lui Davidson se propune o descriere *intenţionalistă* a comportamentelor: a raporta acţiunile la *idiomuri psihologice* - a crede, a dori, a se îndoi, a prefera, a exprima opinii, a pune la încercare, a vrea etc. Cu alte cuvinte, atunci când comunicăm aplicăm un soi de "teorie comună a acţiunii"[253] pentru a înţelege, a explica şi a prezice comportamentele mutuale. Nu începem deci cu noţiunile învăţate în manualele de psihologie şi sociologie, ci cu termenii psihologiei populare - aşa cum aceştia apar în *formele de viaţă* cotidiană. Dar pe baza căror principii şi "date" putem descrie conţinutul atitudinilor postulate de psihologia populară? Aceasta s-ar putea face în baza unui principiu *holist* şi *normativ* - "principiul caritătii" - care presupune o interdepen-

[252] Este bine să ţinem cont de această precizare, pentru că altminteri se poate ajunge la o apropiere abuzivă a teoriei interpretării radicale de deconstructivism. P. Engel (*Davidson et philosophie du langage*, Paris, PUF, 1994) arată că o apropiere între Derrida şi Davidson este "mai mult ironică decât serioasă" (p. 126).

[253] Această caracterizare îi aparţine lui J. Dubucs, "Omniscience logique et fictions cognitives", în D. Andler et al. (eds.) *Epistémologie et cognition*, Liège, Mardaga, 1992.

denţă între *credinţe* (ale locutorului) *şi semnificaţii* (ale enunţurilor *locutorului*). O precizare însă: acestea nu sunt acelea pe care le "ştie" el însuşi, ci acelea cum le "ştie" *interpretul*! În consecinţă, o procedură de "interpretare radicală" pe baza *principiului carităţii* ar trebui să permită să se determine simultan:

1) credinţele şi dorinţele membrilor unei comunităţi culturale;

2) condiţiile de adevăr ale acestor enunţuri.

Acum intervine însă aspectul cel mai delicat al unui program de cercetare a comunicării: această interdependenţă trebuie să fie definită într-un sens suficient de slab pentru că altfel - pentru a produce o "regularitate în timp, nu doar acord la un anumit moment" - locutorul ar putea găsi că nu prea merită să se străduiască "să intenţioneze ca alocutorul să interpreteze cuvintele lui aşa cum intenţionează locutorul şi să aibă un motiv adecvat pentru a crede că alocutorul va reuşi să-l interpreteze după cum doreşte"[254].

De aici derivă exigenţa *principiului carităţii*: să facem în aşa fel încât - dacă, de exemplu, vrem să construim o teorie a interpretării despre credinţe cum sunt cele care apar în evenimente de comunicare asemănătoare celui descris mai sus prin expresia "îngrijorarea familiei" - cea mai mare parte a credinţelor pe care le atribuim să fie acte de enunţare pe care noi înşine le considerăm ca adevărate. Se evită astfel o dublă *divergenţă ideologică:* 1) divergenţa conceptuală şi 2) divergenţa doxastică (ansamblul credinţelor)[255].

A avea o înţelegere cum este cea invocată mai sus presupune că putem să identificăm credinţele altcuiva specificând în limbajul nostru condiţiile lor de adevăr. Dacă credinţele pot fi exprimate în limbajul nostru, atunci putem să limităm divergenţa doxastică aplicând un principiu normativ cum este cel al caităţii. Cum noi înşine suntem înclinaţi să ne atribuim credinţe adevărate, atunci putem să începem prin a maximiza credinţele adevărate atribuite celuilalt. A comunica înseamnă, aşadar, a construi "în comun" semne despre sine-însuşi. O posibilă consecinţă este sugerată de titlul următorului paragraf.

---

[254] D. Davidson, "Comunicare şi convenţie", p. 93, în Angela Botez (ed.), *Realism şi relativism în filosofia ştiinţei contemporane*, Bucureşti, Ed. DAR, 1993.

[255] Alţi autori multiplică distincţia şi vorbesc despre o posibilă "divergenţă metodică". D. Papineau înlocuieşte principiul carităţii cu ***principiul umanităţii*** care - în varianta sa - presupune că o teorie a interpretării radicale este adecvată dacă va conduce la a atribui "indigenului" credinţe pe care este *plauzibil* că acesta le poate avea. Cu alte cuvinte, în anumite circumstanţe el *poate avea şi credinţe false*. În acest fel, Papineau, spre deosebire de Davidson, va contesta că există o limită *a priori* dincolo de care credinţele diferitelor persoane sau comunităţi nu ar putea să mai fie în divergenţă. După D. Laurier, încercarea lui Papineau nu este atât de "divergentă conceptual" de principiul carităţii, fiind vorba mai mult de o "divergenţă metodologică", deoarece principiul carităţii permite, de asemenea, atribuirea de credinţe false. Cf. D. Laurier, "La charité selon Papineau", în D. Andler et al. (eds.) *Epistémologie et cognition*, Liège, Mardaga, 1992, p. 90.

C. Este comunicarea socială o "nebunie în doi"?

Să presupunem că nu suntem zei, ci doar omniscienţi. Dacă nu avem o energie absolută să ne descriem toate gândurile ai căror "proprietari" suntem, avem totuşi o autoritate specială întrucât suntem la *persoana I* şi avem un "acces privilegiat" (de tip cartezian) în faţa "obiectelor" (senzaţii, imagini, propoziţii) care se perindă prin faţa spiritului nostru. Trebuie însă să lucrăm foarte atent, căci Davidson nu postulează chiar un Eu cartezian, dar are totuşi nevoie - pentru a evita ca principiul caritătii să aibă consecinţa de mai sus - să postuleze un soi de "autoritate":

"Noi atribuim credinţe, obiective, motive şi dorinţe oamenilor pentru că suntem tentaţi de a explica şi prezice comportamentul lor, fie că-i verbal, fie că-i de alt fel. Le descriem intenţiile, acţiunile, sentimentele în lumina celei mai unificate şi inteligibile scheme pe care o putem stabili. Limbajul nu ne furnizează însă un acces la această schemă, mai direct decât o altă formă de comportament, căci el însuşi trebuie să fie interpretat la cel puţin două niveluri, de vreme ce se pune simultan întrebarea cu privire la *ceea ce semnifică cuvintele* unui locutor şi aceea în legătură cu *ceea ce vrea să zică* un locutor, enunţându-le. Aceasta nu înseamnă că un agent *ştie direct* ceea ce el crede, vrea sau are intenţia să facă - de o manieră care i-ar reduce pe cei care-l observă la a fi simpli detectivi. Căci cu toate că adesea se poate zice ceea ce se petrece în spiritul său, cuvintele unui agent au o semnificaţie în sânul *domeniului public*: aparţine atât interpretului, cât şi lui însuşi de a zice ceea ce cuvintele lui vor să zică" (subl. ns.)[256].

Dar nu cumva există aici, se întreabă Davidson, prea multe necunoscute în raport cu numărul de ecuaţii? Să pornim, atunci, de la zero pentru a construi o teorie care ar putea să unifice şi să explice ceea ce observăm - o teorie a gândurilor, emoţiilor şi limbajului unui individ? Sarcina ar fi strivitoare, de aceea singura manieră în care putem ataca această problemă este utilizarea unei strategii care este simplu de formulat, dar foarte dificil de aplicat:

"Această strategie consistă în a pleca de la principiul că persoana pe care trebuie să o înţelegem este, într-o largă măsură, asemănătoare cu noi. Este indispensabil de a începe cu aceasta, apoi de a ne îndepărta de această strategie pe măsură ce se acumulează datele. Începem prin a presupune că oamenii au, asupra subiectelor cele mai generale şi vaste, credinţe şi valori asemănătoare cu ale noastre [...] mai mult sau mai puţin persistente în timp [...] că lumea lor, ca şi a noastră, conţine oameni care au spirit şi motive şi că ei împărtăşesc cu noi dorinţa de a găsi căldură, dragoste, securitate şi succes, cum şi aceea de a evita durerea şi necazul. Pe măsură ce progresăm în aceste detalii sau spre subiecte care sunt mai puţin centrale pentru gândirea noastră, putem din ce în ce mai uşor să admitem diferenţe între noi şi alţii."[257]

---

[256] D. Davidson, *Paradoxes de l'irrationalité*, p. 38.
[257] *Idem,* p. 39.

D. Akrasia

Ca proiect general, şi programul sociologiei weberiene poate admite o asemenea procedură de tatonare. Dacă ne referim însă la angajamentul său ontologic, vedem cum comprehensivitatea de tip weberian agravează aceste dificultăţi întrucât le tratează după modelul relaţiei paradoxale dintre Ahile şi broasca ţestoasă. Invocând această metaforă, vreau să spun că explicaţia de tip weberian pe care o putem da unei "ecartări" a *acţiunii reale* (sau a motivaţiei reale) de la *ideal-tipul* său rămâne mereu "în urma" noilor condiţii semantice.

Să dăm pentru început un exemplu de comportament *akrasic*. În general, eu sunt o fiinţă raţională şi, chiar dacă nu sunt pas cu pas orientat de ideea unui viitor "obsedat de mijloace"[258], aş fi putut să capăt o emotivitate morală înrudită cu etica protestantă a înfloririi personalităţii. Transpusă în limbajul "calculului exact", această ardoare calvinistă devine un soi de forţă care îmi încarnează comportamentele cu "motive epistemologice", cum sunt autopercepţia unei claritǎţi şi sentimentul de decidabilitate. Mă gândesc să trag avantaje din acest sentiment de decidabilitate şi, astfel, ajung să consider că sunt moral, că duc "o viaţă bună", ori de câte ori pot rezolva cu mai mare voinţă o situaţie pe care o simt că nu este în ordine. Treptat, pe această cale, devin posesorul unui soi de motor normativ-emoţional care mă împinge aproape de la sine să adaug o voinţă şi la această primă voinţă - atunci când o simt slăbită ş.a.m.d.

Astfel, de mic copil, ca şi dumneavoastră probabil, m-am exersat ca să pot să-mi rezolv "afacerile morale" prin proceduri finite. Acest exerciţiu îmi uşurează consimţământul de a-mi raporta toate deciziile la un principiu unic, cum este continenţa, adică obligaţia de a nu lua hotărâri contra *celui mai bun argument*. De pildă, premisele mele de acum (că sunt obosit şi că e tocmai un bun moment de a mă lăsa dus în acel somn din care să mă trezesc mâine *fresh*, cu idei şi mai raţionale despre...) sunt legate de concluzii prin *cel mai bun argument* dacă socotesc că ar fi iraţional să mă scol şi să mă spăl pe dinţi. Dar concluziile sunt încă în facere (să mă scol *sau* să nu mă scol) şi sunt prinse într-un ansamblu mai larg de credinţe (nu e bine să te culci nespălat pe dinţi, mai ales dacă mâine trebuie să fii şi mai zelos, iar pentru asta e bine să începi lucrurile în mod clar etc.). Dar tocmai acest "holism al credinţelor" poate face ca un *argument mai puţin bun* (în raport cu decizia mea iniţială de a fi raţional şi a mă purta conform principiului de a nu hotărî decât după ce am hotărât prin proceduri finite care este cel mai bun argument) să aibă o drumuire mai rapidă spre influenţa decisivă. În consecinţă: mă scol brusc să mă spăl pe dinţi, îmi stric somnul, iar mâine ratez...

În privinţa acestui exemplu, trebuie totuşi să prezint două aparente obiecţii. Prima îi aparţine lui P. Livet[259]. Din motive pe care le vom înţelege mai clar în Partea a II-a a cărţii, el susţine că nu se pot da exemple pure de "akrasie" deoarece nu pot fi descrise decât într-un idiom psihologic, ceea ce face ca "slăbiciunea

[258] Preiau această metaforă de la Z. Bauman, *Modernitatea lichidă*, Ed. Antet, 2000, p. 57-61.
[259] P. Livet, *La communauté virtuelle*, Ed. de l'Eclat, Paris, 1994, p. 153.

voinţei" (acea autoritate automultiplicantă care mă face să adaug mereu o voinţă chiar dacă nu ştiu rezultatul real de mâine - ca în pariul calvinistului) să fie confundată cu pasiunile iraţionale sau cu compulsiile obsesionale.

Dar nu cumva pentru oamenii din alte medii culturale unele acţiuni apar doar ca simple modele de comportament bizar? Să ne amuzăm împreună cu Giddens în privinţa practicilor lui *Nacirema*, un grup descris în cadrul unei renumite investigaţii ştiinţifice de către Horace Miner (1956)[260]. Miner şi-a concentrat atenţia asupra ansamblului complicat de ritualuri în care se angrenează membrii grupului Nacirema, ritualuri care au caracteristici stranii şi exotice:

"Credinţa fundamentală care stă la baza întregului sistem pare să fie cea conform căreia corpul omenesc este urât, iar înclinaţia sa naturală este către neputinţă şi boală. Prizonier al unui astfel de corp, singura speranţă a omului constă în a înlătura aceste caracteristici prin folosirea puternicelor influenţe exercitate de ritual şi ceremonie. Fiecare gospodărie are unul sau mai multe altare dedicate acestui scop... Punctul central al altarului este o cutie sau un dulap construit în zid. În acest dulap sunt păstrate numeroase vrăji şi poţiuni magice fără de care nici un băştinaş nu crede că ar putea trăi. Aceste pregătiri sunt efectuate de o mulţime de doctori specializaţi. Cei mai puternici dintre aceştia sunt vrăjitorii, al căror sprijin trebuie răsplătit cu daruri substanţiale. Totuşi, vrăjitorii nu le oferă clienţilor lor reţete tămăduitoare, ci decid lista de ingrediente, pe care apoi le scriu într-un limbaj străvechi şi secret. Această scriere este înţeleasă doar de către vrăjitori şi de specialiştii în ierburi care, în schimbul altui dar, oferă vraja dorită... Nacirema manifestă o groază şi o fascinaţie aproape patologică faţă de gură, a cărei stare se crede că execută o influenţă supranaturală asupra tuturor relaţiilor sociale. Dacă n-ar exista ritualurile gurii, ei cred că le-ar cădea dinţii, le-ar sângera gingiile, li s-ar scofâlci maxilarele, i-ar părăsi prietenii sau iubiţii lor i-ar respinge. Ei mai cred, de asemeni, că între caracteristicile orale şi cele morale este o relaţie strânsă. De exemplu, există o atitudine rituală a gurii pentru copii, despre care se spune că le îmbunătăţeşte fibra morală. Ritualul corpului zilnic efectuat de fiecare include şi un rit al gurii. În ciuda faptului că aceşti oameni sunt atât de meticuloşi în privinţa îngrijirii gurii, acest rit implică o practică ce îl uimeşte pe străinul neiniţiat, considerând-o ca fiind revoltătoare. Mi s-a relatat că ritualul constă în introducerea în gură a unui mic mănunchi de fire de păr de porc, împreună cu anumite prafuri magice, apoi se remarcă prin mişcarea mănunchiului într-o serie de gesturi extrem de formalizate".

Cine sunt Nacirema şi în ce parte a lumii trăiesc ei? Sunt oare ritualurile de purificare occidentale mai puţin ciudate? Putem răspunde singuri la aceste întrebări şi identifica natura ritualurilor corporale descrise prin simpla întoarcere a cuvântului "Nacirema".

Aşadar, fără presupoziţia existenţei unui *sens comun* împărtăşit nu putem să identificăm credinţele, intenţiile cuiva, şi nici să-i atribuim *atitudini*

[260] Cf. A. Giddens, *Sociologie*, Bucureşti, All, 2000, p. 32-33.

propoziţionale. Dar această supoziţie caracterizează şi teoria weberiană. Pentru a vedea în ce constă diferenţa paradigmatică introdusă de programul lui Davidson, vom analiza ipoteza că nu putem fi siguri că agentul beneficiază de un acces imediat la propriile sale stări mentale căci mărturia sa "la persoana I" nu ţine de sinceritate şi nu este în mod *a priori* mai fiabilă (întrucât va fi venind dintr-un misterios *privilegiu al interiorităţii*) decât aceea "la persoana a III-a" (observatorul).

E. De ce un model weberian un poate admite comportamentele akrasice? Principiul Medeei

Este oare hiatusul dintre "acţiune" şi "raţiunile" acesteia intrinsec funcţionării minţii umane? Deşi nu-l frecventează pe Aristotel pentru a reformula sociologic noţiunile de akrasia, incontinenţă, slăbiciune a voinţei, Max Weber este foarte precaut şi admite că: "O conştiinţă reflexivă, chiar a propriei experienţe trăite, nu ar putea niciodată să fie o veritabilă «reviviscenţă» sau o simplă fotografie a trăirii, căci «experienţa trăită», devenind «obiect», se îmbogăţeşte cu perspective şi relaţii despre care nu are «conştienţă» tocmai în momentul în care o «trăieşte»"[261]. Dar prin aceasta Weber nu se referă la *akrasia*, ci doar la un soi de orbire. Modelul său acţional reflectă accentul pe care-l pusese Kant pe autonomia individului şi raţionalitate ca trăsături definitorii ale subiecţilor morali. Prin separarea rigidă între raţiune şi sentiment apare însă un model etic în care sentimentele capătă o pondere minimală în rolul lor de formulare a principiilor morale. Mai precis, emoţiile "pozitive" - cum ar fi acelea care încarnează sentimentul de dragoste - nu sunt analizate în ipostaza de motivaţii ale principiilor morale, ci doar ca un soi de bunăvoinţă practică derivată din tendinţa intrinsecă oricărei acţiuni de a se supune criteriului "purificării prin experienţă mentală". Reţinem în sprijinul acestei afirmaţii şi interpretarea dată modelului weberian de către I. Bădescu: "Această inteligibilitate, condusă la limită, este tocmai tipul ideal. El potenţează utopia «interioară» a fenomenului cercetat, construieşte, prin definiţii, spaţiul mişcărilor virtuale, potenţiale, ale sensurilor vizate"[262].

Să analizăm într-un limbaj mai adecvat modelelor din ştiinţele comunicării faptul că sociologia comprehensivă postulează o prevalenţă a motivelor raţionale ale acţiunii sociale: originea "ultimă" a sensului este individul raţionalizator[263]. Acest postulat conduce la următoarea inferenţă metodologică: comportamentul

[261] Max Weber, *Essai sur la théorie de la science*, Paris, Plon, 1965, p. 310.
[262] I. Bădescu, *Istoria sociologiei*, Galaţi, Ed. Porto-Franco, 1994, p. 442.
[263] Individualismul metodologic presupune a reconstitui fundamentele "micro" ale unor regularităţi globale. În practica sociologică, pentru a evita "măsurarea" atitudinilor unui număr prea mare de agenţi individuali, procedura cea mai comodă este construcţia unor "agregate grupale" începând cu acele dorinţe, intenţii, credinţe, deliberări sau decizii care au proprietatea de a fi suficient de omogene pentru a nu violenta diferenţele individuale.

unui actor este inteligibil pentru altul (şi interpretabil de un observator) în măsura în care se manifestă cel puţin *ca şi cum* s-ar orienta în mod conştient după un sens care poate fi "referinţă reciprocă" (este un ***semnal că,*** şi nu doar un ***semnal pentru***). Acest act, să zicem al actorului A, încarnează un dispozitiv de acţiune socială în măsura în care îl poate determina pe B să dea un răspuns suficient de explicit pentru a putea fi înţeles ca o ***ofertă de interpretare***. Să vedem în ce fel putem să spunem că avem de a face cu o *interacţiune discursivă.*

Să luăm un celebru exemplu dat de Max Weber pentru a explica de ce tentativa a doi biciclişti de a evita coliziunea printr-o explicaţie paşnică / injurie sau prin exagerarea caricaturală a unui gest de schimbare a direcţiei are un "caracter social". Avem aici trei "comportamente orientate" care capătă un sens subiectiv suficient de raţional tocmai pentru că mimarea făţişă a schimbării de direcţie, explicaţia sau înjurătura sunt expresia manifestă a *ofertei de a face ipoteze probabilistice reciproce*.

În vremurile trăite de sociologul german nu se foloseau aceşti termeni, dar asta se înţelegea atunci când se punea problema analizei modului în care apar primele probe că ***A*** şi ***B*** se pun de acord să stabilească o convenţie minimală că există o *similitudine a atribuirilor de semnificaţii*. Un sociolog (sau interpret naiv) weberian vede în această similitudine încarnarea unui anume *ideal-tip raţional*: chit că este o înjurătură, este vorba despre nişte agenţi raţionali interpretabili printr-o *anchetă empatică* - a analiza în ce măsură şi altcineva, în aceleaşi condiţii, ar fi făcut la fel.

Să presupunem, astfel, că ***B*** îl vede pe ***A*** schiţând schimbări de direcţie în aşa fel încât să arate că este încurcat de gestul lui ***B*** de a merge pe aceeaşi parte, iar ***B*** îi "oferă" de departe o înjurătură şi continuă să meargă în acelaşi fel. Intenţia lui ***B*** nu este prea clară *axiologic*, dar este o *manieră raţională de finalitate* ("se vede" că există o optimizare între un mijloc şi un scop) pentru că din această "promisiune" ***A*** poate totuşi deduce ceva: că intenţia lui ***B*** este o reacţie cauzată de atitudinea sa. Prin urmare, ***A*** poate deduce că în vorbele lui ***B*** există ceva care corespunde faptului pe care acesta vrea să-l spună "cu adevărat". Sociologul care vrea să descrie acţiunea şi intenţiile celor doi sau ziaristul de la rubrica "bizarerii" a cotidianului său de scandal ar putea acum să-şi ia ochii de la incident, găsind că se va întâmpla ceva "raţional *sau* iraţional". Întrucât pot citi *semne intercorelate*, ei deduc că bicicliştii îşi formează în cap nişte intenţii. Unul sau altul va ceda, iar, chiar dacă se vor ciocni intenţionat, aceasta s-a mai văzut: ***A*** nu avea nici un motiv să fie violent, dar cum în general este mânat de morala adevărului absolut, s-a gândit că tocmai acuma s-a ivit marea ocazie să afle ce gândeşte realmente ***B***.

Spunându-şi că "asta s-a mai văzut", sociologul weberian şi ziaristul se dovedesc a fi adepţii doctrinei *raţionalităţii pure*. D. Davidson a dat numele de *Principiul lui Platon* tendinţei pe care o avem, uneori, de a interpreta mulţimea

ipotezelor posibile la "capătul" raţional al *continuum-ului* raţional-iraţional[264]. Potrivit acestei teze, nici o acţiune intenţională nu poate fi *intrinsec iraţională*. Doar reaua-voinţă sau ignoranţa ar putea explica de ce cineva acţionează în mod conştient împotriva *celui mai bun argument* pe care l-a luat în calcul. În cazul bicicliştilor weberieni, conţinutul analizei semantice din relatarea ziaristică s-ar putea reconstrui:

- fie în coordonatele genului discursiv *sado-maso*[265] (***A*** are ocazia unică de a-l umili pe ***B***, care este mai puternic, se preface că nu aude înjurătura, îşi sacrifică propriul costum şi riscă o bătaie de dragul de a-l vedea şi pe ***B*** în băltoacă),
- fie ca *discurs valoric* (ambii vor să-şi menţină "vizibilitatea publică" de oameni raţionali - schiţarea gesturilor care să indice că au competenţa coordonării - dar nici unul nu vrea să se creadă că "tradiţia" lui va fi având un exemplu în care a avut loc vreun soi de cedare în faţa "duşmanului").

Să facem mai întâi observaţia că în acest soi de "comprehensiune" se aplică tocmai *principiul conversiunii* - adică totul este descriptibil în termenii *acţiunii raţionale de finalitate*. Altfel spus, bătaia la care se ajunge poate fi descrisă prin relatări în care "ecartarea" dintre *ideal-tipul* presupus şi *acţiunea reală* ia forma unor fraze în care evenimentul ("ceea ce se întâmplă realmente") apare ca încarnare a unei cvasi-decizii de nesocotire a "celor mai bune argumente". Potrivit "definiţiei semantice" a raţionalităţii propuse de Boudon, acestea nu sunt altceva decât acele "bune raţiuni" prin care se poate face oricând o legătură coerentă între situaţie, mijloace şi scopuri.

Dar în acest fel, ziaristului nostru îi poate scăpa un accident mult mai bizar. Întrucât îi lipseşte conceptul de *akrasia*, de incontinenţă sau de slăbiciune a voinţei, el nu poate vedea în incidentul de la şosea decât o dovadă a faptului că nu s-a realizat o acţiune socială (aşa a învăţat din dicţionarul de sociologie), că a fost o simplă formă de bătaie sau o prostie derivată din "raţiuni psihanalitice" sau pur şi simplu "din nervi". Ce ar însemna ca ziaristul nostru să posede acest concept? Ar trebui să-şi închipuie cum cei doi biciclişti fac un calcul asupra unui set consistent de premise şi raţiuni (cele care există şi sunt invocate cel mai adesea în "sub-cultura velopedică"), dar că din acest calcul - deşi atât ***A,*** cât şi ***B*** vor fi stabilit care este "cea mai bună raţiune" pentru a-şi îndeplini scopul - îşi ia avânt pe calea minţii care-i influenţează decisiv o "mai puţin bună raţiune".

---

[264] *Idem,* p. 28. Folosesc termenul "continuum" ca pe o metaforă prescurtantă. Davidson se fereşte de o asemenea utilizare. Textul său este: "Ceea ce este iraţional nu este un simplu non-raţional, ceea ce stă în afara limitelor raţionalului; iraţionalitatea este un eşec al raţiunii la propriul domiciliu" (*op. cit*., p. 21).

[265] Dar cu siguranţă că ziariştii noştri vor vedea aici şi consecinţele unui *discurs libidinal* încarnat într-o celebră fredonare velopedică.

În realitate, ziaristul şi sociologul weberian care asistă la această "interacţiune discursivă" nu pot avea această concepţie deoarece îşi închipuie că bicicliştii (mai mult ca sigur calvinişti) vor face în aşa fel încât la interfaţa dintre minte, mâini şi coarnele bicicletei să ajungă *cel mai bun argument* necesar atingerii scopului vizat. Nu contează că a rezultat o acţiune de evitare sau o bătaie (tipificabilă ca o acţiune afectivă, tradiţională sau de valoare), important este că ea s-a desfăşurat luându-se în calcul cele mai bune argumente. Dar pentru ca silogismul acesta să se producă, este necesar ca argumentul cel mai bun să ajungă cel mai repede şi să fie cel mai eficace în privinţa mişcării coarnelor.

Trebuie totuşi să spunem că sociologia weberiană nu este raţionalistă într-un mod chiar aşa de "pur" - în sensul că ar presupune o "predominanţă a motivelor raţionale" în acţiune. Weber precizează că "în marea masă a cazurilor, activitatea reală se derulează într-o obscură semi-conştienţă sau în non-conştienţa (*Unbewussheit*) «sensului vizat». Agentul «simte» asta într-un fel imprecis [...] şi doar în mod ocazional se ia cunoştinţă de sensul (fie el raţional sau iraţional) activităţii, iar în cazul activităţii similare a unei mase acesta este adesea doar faptul câtorva indivizi. O activitate efectiv semnificativă, adică pe deplin conştientă şi clară, nu este în realitate decât un caz limită"[266].

Nu putem înlătura totuşi presupunerea că agentul observat este mai bine plasat pentru a-şi judeca sensul propriilor activităţi. Ce sens mai are atunci să ne concentrăm asupra modului în care "sensul endogen" este analizabil de către sociolog? Pentru a justifica faptul că ţesătura modelului trebuie să înceapă de la acest capăt al problemei, Weber foloseşte distincţia, de sorginte kantiană, dintre "comprehensiunea imediată" (*actuelles Verstehen*) - care trimite la co-temporalitatea dintre acţiune şi înţelegerea ei - şi "comprehensiunea explicativă" (*erklarendes Verstehen*) - care trimite la motive şi la înlănţuirile semnificative (*Sinnzusammenhange*). În baza acestei distincţii se pune apoi problema validării modelului interpretativ. Acesta trebuie să aibă capacitatea de a comensura cele două comprehensiuni pentru a ajunge la o "interpretare cauzală justă" prin proceduri finite. Ca "interfaţă" care lucrează pentru această exigenţă avem tocmai *ideal-tipurile* de acţiune raţională. Dacă într-o cercetare concretă acestea apar în ipostaza de proceduri finite, atunci - în baza *principiului conversiunii* la raţionalitatea instrumentală - spunem că avem un indiciu că se manifestă o coerenţă universal acceptabilă între motivele acţiunii (considerate ca interne) şi derulările cauzale exterioare.

Dar, contrar aparenţelor, tocmai invocând acest principiu, modelul weberian încetează a mai fi unul metodologic şi purcede în mod tacit la un puternic *angajament ontologic*. Supoziţia sa metafizică este că acţiunea socială este un "obiect cultural cu caracter finalizat" deoarece motivele sale încarnează o "durată orientată". Mai precis, comportamentele au un "conţinut" cultural pentru că, fiind în timp, încarnează o "raţiune semnificativă" sau, tot în termenii eticii calviniste,

[266] Max Weber, *Economie et société*, Paris, Plon, 1971, p. 19.

reprezintă proiectul unui "sens subiectiv al devenirii". Acest "sens subiectiv al devenirii" se găseşte simultan atât în eveniment (acţiunea), cât şi în descripţia sa.

Să nu intrăm în dificultăţile de natură teologică ale acestei supoziţii (dacă în această "raţiune semnificativă" devenită terestră cineva amestecă binele şi răul?). Să remarcăm doar că Weber face o disjuncţie între sentimente şi raţiuni, iar această opţiune conceptuală îl împiedică să construiască o veritabilă semantică a acţiunii. "Raţiunile rele" survenite prin determinarea emoţională a acţiunii aflate în curs nu mai au cum să fie descrise dacă ideea de *sentiment raţional* este considerată o contradicţie conceptuală. Unele critici care au fost aduse în această privinţă sunt extrem de dure - faţă de un "rege al sociologiei" - căci merg până la observaţia că abordarea pe care Weber ar fi făcut-o "conflictului de motive" este mai curând psihologică decât semantică. Weber a precizat că o comprehensiune prin interpretare este plătită scump, în raport cu ştiinţele naturii, şi este în mod inevitabil "aproximativă", dar - pentru unii sociologi[267] - acest "cost" este exorbitant atunci când se trece la practica sociologică.

Nimic prea nou sub soare nici atunci când paradigma weberiană se manifestă în varianta individualismului metodologic al lui R. Boudon. Sociologul francez este atât de optimist încât uită că diversele tipuri de *homo sociologicus* ale lui Weber nu sunt o descripţie empirică, ci doar un model. În acest caz, idealizările raţionale devin principii efective de acţiune. Activitatea sociologului nu mai are statutul de producţie de ipoteze, ci consistă într-o transcriere a "bunelor raţiuni" avansate de actori pentru a-şi justifica acţiunile. Faptul că un actor conferă unui eveniment o semnificaţie subiectivă este el însuşi un eveniment care poate fi luat ca o "explicaţie ultimă" a comportamentelor. De ce oare avem de a face cu "bune raţiuni"? Pentru că indivizii, deşi sunt liberi - în sensul că pot întoarce spatele societăţii -, au un soi de grijă pentru echilibru şi caută cel mai mic cost psihologic şi social pentru a funcţiona în armonie cu mediul.

Într-o astfel de analiză noţiunea de "iraţional" apare doar în raport cu ceea ce Davidson numeşte *Principiul Medeei*: o persoană poate acţiona împotriva celui mai bun argument al său doar când este stăpânită de o forţă străină. Este chiar ceea ce i se întâmplă Medeei când clamează propriilor sale mâini să nu-şi ucidă copiii. Acest gen de analiză a "slăbiciunii voinţei" este nu numai la îndemâna psihologiei populare, dar a atras şi pe moralişti, deoarece sugerează că - pentru a-ţi învinge tentaţiile pasiunii - nu e nevoie decât de o hotărâre mai puternică de a face ceea ce este bine.

Davidson consideră această doctrină ca fiind pur şi simplu "stranie". Ea implică faptul că *actele akrasice* nu sunt socotite intenţionale şi, în consecinţă, nu sunt, în ele însele, acţiuni în legătură cu care agentul să poată fi luat drept responsabil: "Dacă agentul este de blamat, aceasta nu este pentru ceea ce a făcut, ci pentru că nu a rezistat cu suficientă vigoare"[268]. Mai clar, în cazul Medeei:

[267] P. Pharo, *idem,* p. 73-74.
[268] *Idem*, p. 29.

invocaţia sa este o expresie verbală tipică acelui gen de agent care - observându-se - îşi certifică faptul că se găseşte pe sine că este în curs de a face ceva cu "o raţiune" (pasiunea sau impulsul care îi stăpâneşte putinţa de a acţiona potrivit celui mai bun argument) - dar această raţiune nu este a *sinelui*. Aşadar, această bătălie între virtute şi tentaţie (raţiune şi pasiune) are loc între două subdiviziuni ale spiritului, de vreme ce *sinele* asistă parcă pentru a înţelege şi explica posterioritătii cum s-a aflat sub intervenţia unei forţe halucinante şi străine.

Poate însă că el însuşi - *sinele* - este organizat pa baza unor *funcţii*[269] antagonice la frontiera cărora se naşte iraţionalul. Situaţiile reglate pe baza *principiului Medeei* sunt departe de cazurile paradigmatice de *akrasia* căci atunci când acest principiu este "la lucru" intenţia nu este prezentă, ceea ce implică o mare probabilitate a faptului că agentul nu este conştient că ar fi posibilă o altă opţiune. Or, pentru a realiza o descripţie a ceea ce este iraţional într-un act *akrasic*, trebuie să putem să observăm că agentul procedează conştient chiar împotriva principiului său - enunţat la *persoana I* - potrivit căruia ar trebui să acţioneze în ordinea lucrului considerat a fi cel mai bun. Davidson susţine chiar că putem să avem intenţia *înşelării-de-sine*, atitudine cognitivă care consistă într-o stare mentală anomală, anume aceea de a avea în acelaşi timp credinţa că *p* şi credinţa că *non-p*.

Dacă într-adevăr suntem capabili de asemenea acte, atunci este pusă serios în dificultate supoziţia că agentul acţiunii are un acces privilegiat la propriile stări mentale. Dar dacă "interpreţii radicali" îşi aplică *principiul carităţii*, ei pot totuşi comunica[270].

Pentru a înţelege mai bine această idee, să revenim la problema *emergenţei 2* propusă de Searle[271]. *Akrasia* este un caz în care putem observa ce înseamnă condiţia 2 a celui de-al doilea tip de emergenţă, adică tocmai acea misterioasă putere cauzală care - deşi se manifestă simultan elemente componente paradoxale (*p* şi *non-p*) - face să se menţină în continuare o identitate şi o autoritate a *persoanei akrasice*. Concluzia lui Davidson este că nu putem disocia între cauze şi raţiuni, că nu există legi psihologice, dar că putem vorbi despre cauze psihologice, dar acestea sunt "cauze fără legi". Explicaţia acestor comportamente nu se poate

---

[269] Davidson precizează că foloseşte termenul "funcţie" pentru a apăra ideea unei compartimentări a mentalului care să trimită la imaginea unor teritorii care se încalecă. Expresii ca "sub-euri", "mici agenţi separaţi", "segmente", "diviziune a spiritului" sunt înşelătoare întrucât sugerează că proprietăţile şi funcţiile care aparţin unei diviziuni a spiritului nu pot să aparţină şi alteia. *Op. cit*., p. 36 şi 40-41.

[270] Reiau enunţul acestui principiu în varianta formulată de E. Lepore: "dacă multe dintre opiniile noastre sunt coerente cu multe altele, atunci multe dintre opiniile noastre sunt adevărate"[270]. Cf. J. Dancy şi E. Sosa (ed.), *Dicţionar de filosofia cunoaşterii*, Ed. Trei, Bucureşti, 1999.

[271] Un fapt F este *emergent 2* dacă şi numai dacă: 1) F este *emergent 1* (are proprietăţi care nu sunt în mod necesar ale elementelor componente a,b,c...; proprietăţile lui F sunt explicate prin interacţiunile cauzale care se produc între a,b,c...; acestea sunt "caracteristici emergente în mod cauzal"); 2) F are puteri cauzale care nu se pot explica prin interacţiunile cauzale ale a,b,c...

realiza prin decompoziţia în elementele inferioare (s-ar ajunge din nou la principiul lui Platon sau la cel al Medeei). Dar noi tocmai de această concluzie aveam nevoie, pentru a arăta de ce comunicarea este o unitate de cercetare pertinentă. Faptul "că există discurs" nu explică decât că paradoxul de mai sus este reglat pe o lege sau regularitate anterioară. Faptul că - în ciuda realităţii paradoxale - continuăm să comunicăm este un argument că de fiecare dată rămâne (sau se naşte) o nouă autoritate a persoanei care ne permite să continuăm să facem un soi de judecăţi categorice pe care le putem descrie pe baza *principiului carităţii*. Această autoritate ne permite chiar să facem judecăţi pozitive sau negative asupra propriilor dorinţe şi să acţionăm pentru a le schimba.

Dar cum să explicăm că dorinţele sau caracterul cuiva se pot schimba prin cauze interne (pe cât de uşor de propus, pe atât de greu de ţinut, precum gândul), adică fără a face apel la domeniul de valori exterioare individului (care au o mai mare eficienţă cauzală întrucât acţionează prin metoda condiţionării)? Capacitatea de a avea *judecăţi incondiţionate* care fac legătura între domeniile cvasi-autonome ale spiritului nostru este o dovadă că există o cauzalitate mentală care transcende raţiunea "celui mai bun argument" - adică tocmai ceea ce ne-ar împiedica să ne *schimbăm atunci când socotim că este prea complicat să ne schimbăm*. De aici şi concluzia paradoxală a lui Davidson: "Cauza schimbării, dacă ea intervine, nu poate fi, în consecinţă, o raţiune a ceea ce ea cauzează. O teorie care nu ar putea să explice iraţionalitatea ar fi o teorie care ar fi, de asemenea, incapabilă să explice eforturile noastre salutare şi succesele ocazionale pe care le izbutim, când încercăm să ne criticăm şi să ne ameliorăm pe noi înşine"[272].

F. Bunăvoinţa "interpretului radical" ("meritul" comunicatorilor)

Principiul carităţii face pertinentă supoziţia că în fiecare *comunitate reflexivă şi conceptuală* se manifestă un joc de limbaj al unui *interpret omniscient*. Trebuie însă să precizăm că este vorba doar despre o *ficţiune euristică* în care se admite că *interpreţii nu se înşală în mod masiv* în privinţa înţelesurilor expresiilor, imaginilor şi stărilor mentale care le cauzează credinţele pe care le au şi/sau pe care le atribuie celorlalţi. Să introducem însă o viziune scepticistă: nu cumva acest holism lasă deschisă posibilitatea unei *folie à deux*, deoarece am putea întâlni situaţia în care ceea ce spune vorbitorul este luat în descripţiile interpretului ca adevărat - potrivit principiului carităţii -, dar care poate să fie totuşi, în general, fals.

Să reluăm unul dintre exemplele precedente adăugându-i o replică foarte plauzibilă în idiomul pe care îl folosesc tinerii din Bucureştiul de astăzi:

(1) A: Doriţi cafea?
B: O cafea m-ar împiedica să adorm.
A: Pe bune?

[272] "Paradoxul iraționalității", *op. cit*., p. 43.

După Davidson, referinţa unei "conversaţii complete" nu este doar o "listă de fapte" care ar putea fi descrise şi comentate (de către A şi B şi/sau de către un observator exterior) printr-o analiză "gramaticală" care invocă - printr-o convenţie - un anume paralelism între stările mentale (ca evenimente fizice) şi intenţiile (credinţele şi dorinţele) exprimate la nivelul lingvistic al comunicării. Faptul că stările mentale se situează la un nivel neuronal nu ne împiedică să le examinăm "cu parte întreagă" dintr-o perspectivă sociologică. Aceasta înseamnă a aplica o *concepţie interpretaţionistă*: conţinutul şi sensul stărilor mentale depind de normele împărtăşite de o comunitate. Mai concret, dimensiunea interpretativă a comunicării nu este un proces individual între A şi B, ci un proces colectiv care pune în joc o comunitate de interpreţi.

Dar nu cumva trebuie să revenim la dificultăţile teoriei lui Grice, căci ce altceva decât o *convenţie* care pleacă de la "standarde" locale ne-ar putea ajuta să descriem o caracteristică a gândurilor şi intenţiilor lui A sau B care să fie în mod necesar *publică*? După P. Engel[273], acum problema trebuie pusă în felul următor: se poate descrie un proces în care se efectuează atribuiri simultane de atitudini şi semnificaţii fără a apela la ideea de fundament a unui program de tip Grice, anume că frazele limbajului interpretat se clasează în tipuri de acte de limbaj în virtutea *convenţiilor* particulare recunoscute de către locutori?

Dacă vrem să ieşim din programul gricean, atunci prin "atribuire publică" ar trebui să înţelegem faptul că atitudinile propoziţionale analizate au un soi de interdependenţă pe care putem paria[274] cu un grad mai mare de probabilitate decât dacă am spera într-o *normă de obiectivitate* pe care am determina-o prin observarea şi decodificarea atitudinilor independente. Or, nu cumva aceasta înseamnă că tocmai "în şi prin" comunicare se produce în mod inevitabil o *indeterminare* a interpretării? Dar intuiţia existenţei acestei indeterminări (e mai bine să pui răul în faţă?*)* ne poate îndemna să-i dăm caracter de *efectivitate*. Această *construcţie virtuală a indeterminării* se încarnează în limbajul comunicatorilor sub forma acelor enunţuri despre care putem zice că ei le *preferă-adevărate*. Asemănător cumva modului prin care - într-un pariu obişnuit - se anunţă că există o bază pentru formularea unui grad de certitudine.

Când zic, de pildă, că Steaua are şanse 60% să bată pe Dinamo, atunci nu exprim doar credinţele şi semnificaţiile mele (de exemplu, toate propoziţiile pe care le gestionez "în cap" în urma competenţei mele de sportiv şi a verificării lor prin

[273] *Op. cit*., p. 120.

[274] P. Engel (*op. cit*., p. 109-111) urmărește filiația ideilor lui Davidson plecând de la critica pe care acesta a făcut-o teoriei clasice a deciziilor care presupunea că reprezentările propoziționale ale agenților acestui "pariu" s-ar putea individualiza independent de evaluarea gradelor acestor credințe și dorințe. În fapt, Davidson pleacă de la o versiune a teoriei deciziei (Jeffrey) care nu utilizează în mod direct noțiunea de pariu, ci tratează "obiectele preferinței" ca *propuneri* din care se extrag "probabilitățile subiective" și "utilitățile" acelor propoziții (fraze) care sunt "de luat ca și cum ar fi adevărate", "ținute drept bune".

informaţiile din ziarul "Sportul popular"), ci şi preferinţa şi dorinţa mea ca Steaua să câştige. De aici decurge însă o paradoxală *creştere a bazei empirice a metodei de interpretare* deoarece, prin constatarea că există preferinţe şi dorinţe, dispunem şi de o "informaţie" verificabilă prin *condiţiile ei de adevăr*. Un "interpret radical" (*radical interpreter*) poate presupune nu numai că eu "prezint" anumite enunţuri "ca adevărate", ci că "le ţin ca adevărate" la un *anumit grad*.

Ca "interpret radical" manifest deci un soi de bunăvoinţă faţă de un *predicat psihologic*: trăsăturile de caracter ale unei persoane, înţelesul universal al unui enunţ enciclopedic ca "tăcerea e de aur" sau o deviză etică. Totul se petrece ca şi atunci când, încrezători în contrafactualitatea lucrurilor, îi atribuim cuiva un *merit*. Faptul că mă gândesc că interlocutorul meu actual sau generic *poate formula un grad de probabilitate* este o bază empirică paradoxală care îmi permite să fac *inferenţe etice.* Atitudinile noastre propoziţionale devin interdependente întrucât apare în mod explicit faptul că nu pot în nici un fel să descopăr că partenerul se înşală, în mare, asupra lumii. De exemplu, "pe bune?" din (1) îi reconstruieşte vorbitorului B poziţia de a fi din nou "la rând" pentru a institui o *progresivitate a întâlnirii*. El nu are decât două soluţii: sau să aleagă ("da", "nu", "lasă-mă în pace!") - deci să recunoască o *poziţie agentivă* (1.1), sau să se joace cu absurdul pentru a-l inspira pe Eugen Ionesco (exemplul 1.2):

(1.1)		(1.2)	
A:	Doriţi cafea?	A:	Doriţi cafea?
B:	O cafea m-ar împiedica...	B:	O cafea m-ar împiedica...
A:	Pe bune?	A:	Pe bune?
B:	"Pe bune" (o cafea m-ar...)	B:	O cafea m-ar împiedica...

În exemplul (1.1) se descrie un *eveniment într-o lume*, adică se produce o acţiune care începe, se desfăşoară şi are un sfârşit[275]. Printr-o descripţie formalizată, putem scrie *a face E2 (un scop) făcând E1 (un mijloc)*, unde *E1* şi *E2* se referă la unul şi acelaşi eveniment. Potrivit principiului carităţii, un idiom conversaţional - cum este cel în care apare acest enervant "pe bune?" - este o interpretare a unui enunţ ("«pe bune», o cafea m-ar împiedica să adorm") dacă este o interpretare a ceea ce cealaltă persoană *face*, *doreşte* şi *crede*. Conform formalizării de mai sus şi deciziei de a ieşi din programul gricean, exigenţa este atunci de a "tranşa în mod cubist"[276] şi de a identifica evenimentele cu cauzele:

"Evenimentele au o poziţie unică în cadrul relaţiilor cauzale, cumva în maniera în care obiectele au o poziţie unică în cadrul spaţial al obiectelor. Conexiunea cauzală procură un «cadru general şi de uzaj permanent» pentru a

[275] În concepţia lui Davidson, aceasta este o "frază de acţiune (sau de eveniment)" care cuprinde toţi indicii de relativitate contexuală şi, astfel, descrie un "proces conversaţional complet".

[276] P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, p. 86.

identifica şi descrie evenimentele, analog în multe privinţe cu sistemul de coordonate spaţio-temporale pentru obiectele materiale"[277].

Davidson susţine că programul său nu este doar o teorie a limbajului, ci este proiectul unei "teorii generalizate a limbajului şi a acţiunii". Pentru o oarecare limpezire, să facem un scurt ocoliş şi să vedem în ce ar consta o critică a unui program care generalizează în etică şi teoria acţiunii susţinerea că *evenimentele* constituie o categorie ontologică fundamentală. Această teză este în evident conflict epistemologic cu neo-pozitivismul, care susţine că doar *limbajul faptelor* are deplină capacitate informativă şi forţă referenţială cu "parte întreagă".

O asemenea critică este aceea a lui Jonathan Bennett[278]. Acesta pleacă de la o distincţie făcută de Zeno Vendler între cele două tipuri de nominalizare: 1) *nominale imperfecte* (gerondive) - se conservă proprietăţile sintactice şi semantice ale verbelor; 2) *nominale perfecte* - pierd aceste proprietăţi şi devin simple nume. Spre deosebire însă de "limbajul faptelor" (în exemplul dat mai sus, acesta nu ar fi o descripţie a unei micro-istorii pe tema cafelei, ci una în care se descriu consecinţele faptului că agenţii s-au comportat într-un anume mod, mai degrabă decât în altul), *numele evenimentelor* ar rezulta dintr-o *degenerescenţă* a verbelor corespondente: "... a explodat..." $\rightarrow$ "o explozie a avut loc"; "se întâmplă X (*la perf. simplu*)" $\rightarrow$ "o întâmplare a avut loc". Aşadar, susţine Bennett, o descripţie în *limbajul evenimentelor* s-ar face printr-o prelevare din explicaţia în termeni de *fapte şi cauzalitate factuală*. Ca urmare, ar avea loc o pierdere de informaţie şi o *subdeterminare semantică*. Astfel, în exemplele precedente, săgeata simbolizează o "scădere a conţinutului de semnificaţie descriptivă", altfel spus, o trimitere către context a informaţiei despre agentul acţiunii: numind "o întâmplare" evenimentul care a avut loc datorită faptului că X s-a petrecut în circumstanţele Y, ne mulţumim cu un predicat - "intrinsec şi adevărat" - dar sumar. Concluzia lui Bennett este că un astfel de concept de eveniment este "în mod esenţial imprecis şi puţin informativ" (*op. cit.,* p. 18-19) deoarece conţinutul informativ al expresiilor care alcătuiesc numele evenimentului este "despuiat" de proprietăţile relaţionale care compun "faptul complet" al unei persoane.

Dacă suntem însă mai atenţi, am putea să zicem că Bennett foloseşte termenul de "fapt" exact pentru ceea ce Davidson vrea să desemneze prin "frază de acţiune". Această inversare pare mai curând o încercare de devalorizare a teoriei evenimentelor.

După acest ocoliş, să revenim pentru a vedea în ce fel un program evenimenţialist ne înlesneşte posibilitatea de a face interpretări pe baza unei etici a responsabilităţii. Mai întâi, ni se relevă posibilitatea de a decide când avem de a face cu un proces conversaţional complet aplicând *principiul carităţii*. Altfel, cum am reuşi să decidem că partenerii ei "nu se înşală masiv"? Dacă - fiind obsevatori

[277] D. Davidson, *Essays on Actions and Events*, Oxford, Clarendon Press, 1980, p. 179.
[278] J. Bennett, *Events and their Names,* Oxford, 1988. Cf. J.-L. Petit, "Oublier l'événement?", în *L'événement en perspective*, Paris, EHESS, 1991.

la persoana a III-a - putem constata că, în mare, ei vorbesc despre aceeaşi suită virtuală a faptelor (că o cafea este substanţa cutare, că are proprietăţi antidormitive, că există un subiect în carne şi oase care vorbeşte,...), atunci putem să atribuim şi lui B o *poziţie agentivă*. Oricâtă pierdere de informaţie (subdeterminare semantică) ar induce enunţul său, el nu poate contesta că: "s-a găsit a avea o intenţie" / "şi-a format o intenţie" / "a avut o dorinţă" / "a avut o credinţă". Cel puţin una dintre ele este suficientă pentru a recunoaşte implicit că poziţia sa în timp a fost un *act la persoana I*. Or, a-ţi descrie o mişcare ca act înseamnă a mărturisi că nu era vorba doar de o mişcare instinctivă a buzelor, ci că ai făptuit ceva cu responsabilitate. Aşadar, referitor la acest exemplu, concluzia ar fi că B se străduieşte să scape de "agentivitatea" la care l-ar obliga o "situaţie (externă) de comunicare" la care el nici în vis nu consimţea să ataşeze un "contract de comunicare".

Ipoteza care s-ar desprinde din această concluzie uşor glumeaţă cu privire la cele două persoane ale conversaţiei despre (!?) este că o asemenea structură evenimenţială se regăseşte şi la nivelul a ceea ce am putea numi *macro-evenimente conversaţionale*. Mă refer în primul rând la *talk-show*-urile din *mass-media*. Nu sunt oare *talk-show*-urile un bun prilej pentru personalul politic de a se deroba de responsabilitatea agentivă la *persoana I* prin inculcarea *persoanei a III-a* (observatorul extern, "telespectatorul reflexiv") unui *limbaj de descripţie-interpretare* de natură psihologistă şi contextualistă? Mai clar, *limbajul faptic* prin care se detaliază cauze şi condiţii ca ofertă de reconstrucţie într-un "totum" de echivalenţe, ca şi hiperaccentuarea caracteristicilor psihice ale persoanei politice şi/sau ale mediului său de lucru conduc la o disoluţie - în ochii privitorului şi evaluatorului politic de la televizor - a "eu-lui" (care se angajase în perioada electorală) într-un "eu-factual". Printr-o astfel de diluare a responsabilităţii eului agentiv în factivitate el nu face însă decât să justifice că nu poate să-şi joace rolul întrucât se află "sub vremi".

G. Anchetă asupra judecăţilor incondiţionale; critica ontologiei evenimentului pur

O "interacţiune comunicaţională" presupune o soluţie de continuitate paradoxală, deoarece presupune o *acţiune-eveniment* comună. Or, *Eu* şi *Altul* se află la distanţe virtuale şi au libertatea unor judecăţi singulare. Doar o "lege de acoperire" derivabilă dintr-un "cauzalism universal" ar putea să anuleze diferenţa între *intenţia viitoare* (exprimabilă printr-o formă lingvistică substantivală: **A** are intenţia de a face ***a***) şi *intenţia-în-acţiune* (expresia corespunzătoare are formă adverbială: **A** face în mod intenţional ***a***).

Pentru a umple această "lacună", ar trebui să avem nişte *definiţii descriptive* ale adevărului în toate lumile posibile, ceea ce - în condiţiile expuse mai sus - este fantezist. La fel cum este presupoziţia *principiului umanităţii*: că Eu şi Altul avem o doxastică (universul de credinţe) similară.

În plus, apare un disconfort "postmodernist": nu există o concepţie generală care să definească relaţia dintre "intenţia de a exprima adevărul" şi tipul

de acte de limbaj capabile să încarneze expresia acestei intenţii. Mai clar, interlocutorul meu virtual ar trebui să aibă aceeaşi *idee* ca şi mine (şi să fie capabil "să se reprezinte pe el însuşi" având...) despre ce înseamnă să facă o aserţiune, să dea un ordin, să promită ceva etc. Dar dacă nu cumva presupunem că există nişte convenţii care plutesc prin lume şi care sunt aşa de interiorizabile încât anulează ironia, minciuna sau enunţurile ficţionale, atunci vedem bine că trebuie să renunţăm să fundamentăm angajamentul nostru pe un *principiu descriptiv.* Atunci nu ne rămâne decât să considerăm că evenimentul interpretativ la care ne angajăm este doar o *traiectorie de atracţie* într-un câmp virtual derivabilă din competenţa agenţilor de a formula judecăţi categorice.

Davidson a formalizat această traiectorie paradoxală pe baza supoziţiei că există un metalimbaj care capturează "ceva ce se întâmplă" atât la nivelul lui Eu (*intenţia viitoare*), cât şi la nivelul lui Altul (*intenţia-în-acţiune*). Acest metalimbaj este posibil la acei agenţi care pot avea *atitudini propoziţionale* (îşi pot exprima atitudinile faţă de conţinuturile mentale prin expresii propoziţionale) faţă de un *viitor iminent.* În acest caz, manifestarea unei intenţionalităţi este expresia "perturbării unei perturbări pe care noi înşine am creat-o"[279], adică a unei auto-perturbări. Acesta este şi motivul unei duble speranţe a sociologilor şi filosofilor care, pentru a construi "nucleul dur" al cadrului conceptual investit în analiza faptelor sociale, articulează noţiunile legate de *descrierea operaţională a acţiunilor* de cele care *descriu proprietăţile auto-observante*:

1) identificarea acţiunii ca fiind comunicativă se face pe baza unei componente cognitive imanente acţiunii - *gestul ostensiv* la Sperber şi Wilson este jocul între "manifestitudinea mutuală" şi definiţia "prezumţiei de pertinenţă";

2) înţelegerea comunicării ca fiind o acţiune, adică presupoziţia că semnele folosite pentru autointerpretarea acţiunii depind de un substrat de bază al acţiunii.

Altfel spus, componenta "conativă" (atracţia spre un obiect pregnant) ne dă posibilitatea să reperăm facil "proprietăţile de formă" şi să le preparăm în "mişcări dispozitive"; apoi, după "lansarea acţiunii", în "faza de ghidaj" - spre deosebire de animale - putem realiza o "aceeaşi" mişcare prin diferite "traiectorii". Or, această ultimă fază presupune o re-abordare a mişcărilor dispozitive în termeni terminali, adică posibilitatea de a viza obiecte sau *stări inexistente* (Brentano). Dar, cum acest soi de "metafizică descriptivă" presupune intervenţia unei epistemologii cu caracter experimental, devine necesar a indica unde se află acest "inexistent" şi a justifica mijloacele prin care poate fi descris. Aceasta presupune a lansa ipoteza că indivizii dispun uneori de o asemenea *tensiune spre viitor* încât acţionează "în mod iminent" şi pe baza unui *principiu normativ.* Dar dacă putem avea o *reprezentare formală a unui viitor iminent*, atunci putem să vorbim despre un soi de "intenţie" şi la nivelul

[279] P. Livet, *La communauté virtuelle*, Paris, Eclat, 1994, p. 103.

structurii logice a frazelor de acţiune, intenţie descriptibilă sub forma unor *judecăţi singulare incondiţionale*[280].

După J.-L. Petit, tratamentul *intenţiei-în-acţiune* doar ca *modificare adverbială* a verbelor de acţiune (trezirea unei dorinţe, formarea unei credinţe) are:

1) avantajul imediat de "a integra un anume aspect intenţional (superficial) fără a altera structura semantică de bază, care rămâne aceea a descripţiei unui eveniment (întâlnirea interpretativă - n.n., N.P), a cărei existenţă este condiţia de adevăr a atribuirii de acţiune";

2) dezavantajul că reducţia intenţionalităţii la ocurenţa *evenimentului pur* suprimă nervul epistemologic al explicaţiei intersubiective (destinatarul să poată "intra în" raţiunile agentului, adică să vadă în acţiune ceea ce agentul însuşi ar fi putut să vadă) şi, astfel, nu se mai pot formula legi pragmatice ale "interpretării ca atare".

Observăm cum în acest fel apare problema dacă o teorie a comunicării poate să presupună un soi de "intenţie pură" care este "domesticizată" doar făcându-i loc într-o *ontologie a evenimentului pur* (lipsit de orice determinantă convenţională). Ne putem pune de acord cu analiza lui J.-L. Petit pentru a face observaţia că semantica davidsoniană este o descripţie "prea directă" a "evenimentelor de acţiune"! Argumentul său este însă prea întărit, atunci când susţine că prin supoziţia că evenimentul este pura ocurenţă a unor judecăţi "se ignoră" *stratificarea intenţională* a acţiunilor - ceea ce suprimă obiectivitatea caracterului intenţional al acţiunilor. Petit foloseşte această caracterizare ("se ignoră") pentru a merge cam departe: semantica davidsoniană este *superficială* deoarece rămâne în cadrul unei "antropologii scurte" - silogismele practice sunt doar maxime tranzitorii (explicaţii cauzale singulare) care, fiind mereu susceptibile de excepţii, nu pot fi formulate ca "legi ale intenţionalităţii celuilalt".

O asemenea critică exagerează poziţia anti-convenţionalistă a lui Davidson. Se susţine oare undeva că noţiunea de semnificaţie convenţională este inutilă? Dacă citim cu bunăvoinţă textul de mai jos, am putea vedea că Davidson nu face decât să respingă ideea că se poate stabili un contrast net între ceea ce este convenţional şi ceea ce nu este, adică între ceea ce ţine de intenţiile şi atitudinile psihologice şi ceea ce poate fi relevat din simpla examinare a *sensului literal* al cuvintelor: "Se poate ataca facil eroarea centrală care se face în privinţa metaforei, atunci când ia forma unei teorii a semnificaţiei metaforice care se susţine pe teza că există un conţinut cognitiv - definit ca asociat la o metaforă - pe care autorul încearcă să-l transmită şi pe care interpretul, dacă vrea să obţină mesajul, trebuie să-l afle. Cuvântul de spirit, visarea sau metafora pot să ne facă, la fel ca o imagine sau un bobârnac în cap, să apreciem un fapt - dar nu reprezentând sau exprimând acest fapt"[281].

---

[280] Este vorba despre *judecăţile practice* prin care putem face separaţia logică dintre conceptul de intenţie şi conceptul de dorinţă. Cf. J.-L. Petit, *op. cit*., p. 146-147.

[281] D. Davidson, "Ce semnifică metaforele", în *Enquêtes sur la vérité et la signification*, (trad. fr. P. Engel), Paris, Ed. Jaqueline Chambon, 1993, p. 373-376.

H. Anchetă asupra "gramaticii" comunicării sociale; jocurile de limbaj (Wittgenstein); hermeneutica expresivistă

a) Wittgenstein: gramatica *jocurilor de limbaj*

Nu putem să "asigurăm" aceste *convenţii de comunicare* nici chiar în cazul "comunicării intrapersonale", când ne formăm o intenţie "în forul interior" - ca atunci când, vorbindu-ne cu voce joasă, ne adresăm un soi de ordin. De pildă, eu îmi pot forma "intenţia pură" de a ademeni un leu în cuşcă, dar aceasta nu ţine cont nici de contextul extern (poate că de fapt leii sunt cei care mă aleargă), nici de contextul "intern" (am eu oare cu adevărat acele atitudini faţă de lei care să-mi cauzeze dorinţa şi credinţa că pot prinde un leu?). Noţiunea de "intenţie pură" a fost tratată de Davidson din perspectiva teoriei analitice a acţiunii pentru a putea pune greutatea analizei pe noţiunea de *formare a intenţiei*. El susţine că "intenţia pură" este starea unui agent care are deja formată o intenţie (şi care nu şi-a schimbat părerea).

Ce se întâmplă oare cu acele intenţii care nu sunt încă formate? Fundarea unei explicaţii sociologice pe baza unor concepte comunicaţionale presupune că marea parte a intenţiilor nu sunt încă formate. O specie a acestor "intenţii virtuale" este aceea a intenţiilor care se formează fără să se recurgă la deliberări şi decizii conştiente. Iată în acest sens sfatul lui Davidson: "Este mai bine să se recurgă la un concept mai neutru şi să se vorbească despre indivizi care *se găsesc* având o intenţie, schimbare care se produce aşa de lent sau aşa de imperceptibil la un agent încât el *nu poate zice când* ea are loc. Nu înseamnă însă că aici nu este un *eveniment*, că nu putem să o *numim* ca o acţiune sau că este ceva pe care agentul îl face" (subl. ns., N.P.)[282]. Aşadar, ar fi o eroare să zicem că dacă un agent face ceva *intenţional*, el trebuie să ştie că face acel lucru.

Există însă o altă specie de evenimente comunicaţionale, cum este o promisiune sau un ordin. Acestea au *caracter performativ* ("ilocutoriu" - în terminologia teoriei actelor de limbaj), iar realizările (*performance*) lor sunt în mod necesar *publice*: efectuându-le, *ne reprezentăm altora* (sau nouă înşine, atunci când ne promitem ceva în gând) ca persoane care cred că vor face cutare lucru. Să convenim să vorbim în acest caz de o *comunicare promisivă.* A promite, de exemplu, implică asumarea unei obligaţii, convenţie care *nu este contractată în mod necesar de faptul de a avea o intenţie pură*, aşa cum a fost ea descrisă de Davidson. Prin acţiunea de a promite ceva, "mărturisim" că ne dotăm singuri (ne auto-atribuim) cu o *identitate* în cadrul gramaticii oricărui discurs public. Această "gramatică" structurează spaţiul comunicaţional în aşa fel încât discursurile nu pot să scape unei "anchete" potrivit unei *logici anonime şi publice* care determină caracterul *primitiv* al oricărei construcţii gramaticale inteligibile, care implică existenţa a două "subiecte de predicaţie": *persoana I* şi *persoana a II-a*.

[282] D. Davidson, *Actions et événements*, Paris, PUF, 1993, p. 127.

Relaţia între acestea nu trebuie înţeleasă însă într-un mod "reprezentaţionist", în sensul că ar avea nevoie una de alta - ca nişte domenii diferite - pentru a se putea exprima într-o imagine cu două poziţii: una care este o aşteptare, alta care este împlinirea ei. Wittgenstein prezintă în acest sens o analiză în care arată cum aceste două entităţi "se aparţin" mutual şi fac contact în "gramatica jocurilor de limbaj". Scurta prezentare pe care o voi face în continuare acestei idei a lui Wittgenstein va încerca să surprindă şi critica pe care o aduce reprezentaţionalismului. Întotdeauna am putea să pornim, scria el, de la faptul că "în filosofie o problemă se tratează ca şi o boală" (*Investigaţii filosofice*, 255). "Care este ţelul tău în filosofie? Să-i arăţi muştei ieşirea din sticlă". Este cazul filosofilor care sunt prinşi în capcana "logică a limbajului" ce duce la psihologism şi care consistă în convingerea eronată potrivit căreia principiile logice sunt legi ce reglează funcţionarea spiritului uman. Filosoful Augustin şi autorul *Tractatusului* - "Wittgenstein I"- s-ar fi băgat acolo pentru că s-au angajat într-un model înşelător al limbajului.

"Wittgenstein II" îşi începe *Investigaţiile* cu un citat din descrierea făcută de Augustin (*Confesiuni*) învăţării limbajului: "Când cei mai vârstnici numeau un lucru [...] eu observam şi reţineam că acestui lucru îi corespundea sunetul care-l făcea a fi înţeles, când se voia a-l desemna [...]. Astfel, pe măsură ce am auzit cuvinte care reveneau la locul lor în diverse fraze, am învăţat puţin câte puţin să înţeleg pentru ce realităţi erau ele semne şi mi-au servit să enunţ propriile mele dorinţe dintr-o gură deja expertă a le forma". Apoi Wittgenstein spune: "Aceste cuvinte, îmi pare, ne dau un anume tablou (*Bild*) al esenţei limbajului. Acesta este: cuvintele individuale din limbaj numesc obiecte - enunţurile sunt îmbinări de asemenea denominaţii. În această imagine a limbajului se găseşte ideea că fiecare cuvânt are un înţeles (*Bedeutung*). Acest înţeles este pus în corespondenţă cu respectivul cuvânt. El este obiectul căruia cuvântul îi ţine locul". Această concepţie filosofică a semnificaţiei "este la ea acasă într-o reprezentare primitivă a modului în care funcţionează limbajul". Se poate însă zice şi că ea este reprezentarea unui limbaj primitiv, faţă de al nostru - care ascunde formele de gândire întrucât le face să apară pe fundalul derutant al unor procese de gândire complicate. Această concepţie ne conduce la o investigaţie gramaticală greşită întrucât ne determină să punem "întrebări despre *esenţa* limbajului, a propoziţiilor, a gândirii". Astfel se sugerează în mod greşit că "esenţa" limbajului "nu este ceva care se află deja la vedere şi care poate fi trecut în revistă printr-o rearanjare, ci ceva care se află *dedesubtul* suprafeţei [...] «esenţa este ascunsă pentru noi» - aceasta este forma pe care problema noastră [...] o presupune. Prin urmare ne simţim ca şi cum am fi avut de pătruns fenomenele" (*Investigaţii*, 90, 92).

Întâlnim astfel o anume pretenţie, pare a zice Wittgenstein, aceea de a face o analiză ultimă a formelor noastre de limbaj şi, astfel, de a da o *singură* formă complet rezolvată a fiecărei expresii (*Investigaţii*, 91). Or, limbajul nu este un singur lucru uniform căci *vorbirea* unei limbi este o parte a unei activităţi sau a

unei *forme de viaţă* care este constituită dintr-o "multiplicitate de *jocuri de limbaj"*: a comanda, a descrie, a afirma, a nega, a reconstitui, a relata un eveniment, a informa, a forma ipoteze, a pune întrebări, a spune poveşti, a citi, a juca teatru, a cânta, a dezlega enigme, a face glume, a rezolva probleme, a traduce, a solicita, a mulţumi, a ofensa, a repara, a felicita, a blestema, a ruga, a avertiza, a evoca, a exprima emoţii (*Investigaţii*, 23).

Când priveşti la aceste jocuri cu scopul de a vedea ce le este comun, nu o faci de fapt ca atunci când spui "trebuie să existe ceva în comun, altfel n-ar mai fi numite toate *jocuri*", ci te *uiţi* şi *vezi* că nu au nimic în comun, ci doar o *reţea complicată de similitudini* ce se suprapun şi interferează. Wittgenstein numeşte aceste similarităţi cu expresia "asemănări de familie". Aceste fenomene nu au în comun vreun lucru care să ne facă să folosim acelaşi cuvânt pentru toate (cum ar fi "limbaj"), ci sunt în relaţie unul cu altul în mai multe feluri (*Investigaţii*, 65-67)[283].

Aşadar, înţelesul unei expresii nu este obiectul pe care îl denotă, ci folosirea pe care i-o putem da, în unul sau altul dintre variatele jocuri de limbaj ce constituie limbajul. Dar sloganul - aşa cum îi zice Grayling[284] - *înţelesul este folosire* nu este pentru Wittgenstein nici măcar o *definiţie* a înţelesului întrucât înţelegerea nu este o stare sau un proces mental interior, ci "stăpânirea unei tehnici"[285], iar tehnica respectivă constă în urmarea *regulilor pentru folosirea expresiilor*. De aici rezultă respingerea ideii că în sesizarea înţelesului există ceva care "se află înaintea minţii cuiva" - o reprezentare sau o imagine. Există desigur experienţe (imagini evocate, impresii cu anumite pregnanţe în memorie, un sentiment plăcut), ele nu constituie însă înţelesul cuvântului sau înţelegerea lui de către altcineva. Înţelesurile nu se pot "preda", nu se simt undeva anume, pentru un anume timp sau cu o anume intensitate pentru că un joc de limbaj este o asociaţie de semne şi de situaţii cu care ne obişnuim întrucât *împărtăşim o formă de viaţă*. Jocul de limbaj permite aşadar să realizăm corect anumite activităţi chiar în timp ce le descriem. "O intenţie, scrie Wittgenstein, este încorporată în situaţiile sale, în cutume şi în instituţii. Dacă tehnica jocului de şah nu ar exista, eu nu aş putea să am intenţia de a face o partidă de şah" (*Investigaţii*, 337).

Aşadar, voinţa şi intenţia sunt inseparabile de acţiunea prin care se săvârşesc. Dar nu cumva aceasta înseamnă că orice întrebare - asupra a ceea ce ele *vor fi vrut să însemne* în momentul originar al săvârşirii - se poate pune doar retrospectiv? Cred că această direcţie deschisă de Wittgenstein este o sfărâmare în

---

[283] În *Caietul albastru*, Wittgenstein botează această "înclinație" cu expresia *sete de generalitate*, pe care o leagă nu numai de o eroare filosofică, ci și de funcționarea unei idei primitive: "însușirile sunt ingrediente ale lucrurilor care au acele însușiri; de ex., frumusețea este un ingredient al tuturor lucrurilor frumoase, tot așa cum alcoolul este un ingredient al berii și vinului și, prin urmare, am putea avea frumusețe pură, nedenaturată de nimic din ceea ce nu este frumos" (p. 51-52).

[284] A. C. Grayling, *op.cit.*, p. 127.

[285] "A înțelege o frază vrea să zică a înțelege un limbaj. A înțelege un limbaj vrea să zică a fi stăpânul unei tehnici" (*Investigații*, 199).

cioburi multicolore a sociologiei weberiene, deoarece presupune o astfel de discontinuitate între *orientaţiile* sociologului comprehensiv şi jocul de limbaj al "indigenului" încât orice întrebare sociologică se reduce la jocul de limbaj al momentului explicaţiei. Exemplul său preferat este: "aţi fost întrerupt la un moment dat; mai ştiţi încă ce voiaţi a zice?". De aici celebra sa recomandare din care pare a reieşi că sociologii weberieni par a-şi pierde vremea explicând prin imputarea de motivaţii evenimente al căror sens este riguros inaccesibil: "Consideraţi jocul de limbaj ca un lucru *primar*" (*Investigaţii*, 656).

Garfinkel[286] accentuează behaviorist şi sceptic această concluzie. De exemplu, el forţează ideea de mai sus referitoare la regula jocului de şah şi postulează un soi de echivalenţă între "adevărul" din descripţii şi pluralitatea descripţiilor, astfel că o "acţiune" din cadrul unei partide de şah poate fi instanţiată cu ajutorul unei pluralităţi de propoziţii adevărate: 1) "face rocada pentru a evita ameninţarea cu regina"; 2) întăreşte, schimbând poziţia turei, presiunea asupra pionului central"; 3) "face rocada pentru a pregăti un atac viitor" etc.

Dar dacă aşa stau lucrurile, cum anume am mai putea face descripţii predictive printr-o asemenea "anchetă gramaticală"?

b) Repertoriul de predicate psihice. Strategia interpretului şi hermeneutica expresivistă

Vom pleca de la o ipoteză a lui D. Dennett: predicţiile intenţionale sunt "idealizări[287] ale idiomurilor intenţionale contingente pe care agenţii le utilizează în jocurile de comunicare; *hetero-atribuirile* pe care şi le fac agenţii acestui joc sunt independente de "mecanismele proximale" ale istoriei reale a comunicării observate.

Cu alte cuvinte, ne propunem să formulăm un model sociologic al comprehensivităţii în care predicţiile intenţionale nu sunt conceptualizate ca atribuiri asupra realităţii psihice a indivizilor, ci asupra a ceea ce Strawson a numit "particular de bază". Un înţeles asemănător apare şi prin conceptul de "nonpersoană" al lui Benveniste: o entitate gramaticală "vidă" de substanţă care poate fi calificată şi individuată cu predicate psihice venite "din afară"[288].

---

[286] Pentru o critică a modului în care Garfinkel foloseşte "etnometoda" în analiza semantică a acţiunii: P. Pharo, *op. cit*., p. 179-182; L. Boltanski, L. Thévenot, vezi mai departe în Partea a II-a.

[287] Metafora favorită a lui Dennett este aceea de "abstracta". Prin această noţiune el desemnează acele predicate psihice ale "nonpersoanei" (Dennett atenţionează că metoda sa aparţine unei "hermeneutici a artefactelor"), care - ca şi ecuatorul şi centrul de greutate - nu fac parte din "zestrea fizică a lumii". *La stratégie de l'interprète. Le sens commun et l'univers quotidien*, Paris, Gallimard, 1990, p. 69.

[288] E. Benveniste*, Problèmes de linguistique générale I*, Paris, Gallimard, 1966; P.F. Strawson, *Les individus*, Paris, Seuil, 1973.

Pentru o primă clarificare a acestei proceduri, avem deja la dispoziţie *hermeneutica persoanei* a lui P. Ricoeur[289]. În esenţă, susţinerea este că o "semantică a acţiunii" nu este semantică în sensul în care ar avea ca funcţie referenţială identificarea de evenimente mentale care ar exista independent de conceptele utilizate pentru a le descrie. *Semantizarea* înseamnă aici că ele sunt dotate cu acele "trăsături identifiante" care ne permit să le recunoaştem ca exemplare "agreate" într-un ***repertoriu de predicate psihice disponibile într-o cultură dată***.

De pildă, "promisiunea" *Te iubesc* nu poate fi predicată ca fiind asumată de mine (*persoana întâi*) în mod serios - deci nu se pot face predicţii pe baza ei - dacă fac enunţarea încarnând-o într-o expresie emoţională blazată. Pot să exprim această modalizare a emoţiei doar dacă m-am revendicat iniţial într-un registru sentimental-discursiv postmodernist. "Iubirea blazată" nu are sens într-un registru romantic, deoarece "conceptul" corespunzător sentimentului "blazare" nu poate descrie rara "acţiune" de mai sus fără a contrazice presupoziţiile "existenţei romantice".

Aşadar, întrucât "predicatele psihice" furnizate de "semantica acţiunii" nu sunt "dări de seamă reprezentaţionale" ale unei realităţi extra-lingvistice, conceptele mentale şi comportamentele devin inteligibile doar în măsura în care intră în *contact într-un limbaj*. Dar complexificarea modelului prin introducerea acestui dispozitiv (limbajului) ne conduce la ipoteza că *predicatele psihice* sunt:

1) *distributive* (Ricoeur) - au un *caracter public* ("nu contează cine" poate atribui aceleaşi predicate, cu condiţia să nu fie aşa de naiv încât să încurce cadrele discursive);

2) *simetrice* (Strawson) - pot fi înţelese independent de entităţile empirice.

J. Bouveresse[290] - care reconstituie acest cadru de analiză începând cu Wittgenstein şi Quine - cataloghează această perspectivă ca *eliminitivistă.* În cele din urmă, ea ar postula un soi de "monstru gramatical" care ne-ar juca în aşa măsură festa că ajungem să luăm accidentele lingvistice drept realităţi psihice. Aici el exagerează deoarece, cel puţin la Ricoeur, această analiză poate fi înţeleasă ca o *metodă hermeneutică* prin care identificăm persoana ca pe un *ansamblu singular* într-un *ansamblu de predicate psihice* şi, astfel, putem decide în ce măsură îi putem imputa predicaţiile intenţionale ca fiind dependente de un ansamblu mai general, acela al *proprietăţilor generale ale spiritului*.

V. Descombes şi L. Quéré au încercat să scape de acest "monstru gramatical", sperând să-l poate "reîncarna" îndată ce conceptul de spirit este "lărgit" prin cuprinderea reprezentărilor religioase, juridice şi filosofice. Acestea

[289] P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, p. 46.
[290] J. Bouveresse, *Le mythe de l'intériorité. Expérience, signification et langage privé chez Wittgenstein*, Paris, Minuit, 1987.

sunt înţelese ca "sisteme de legi şi de uzaje" care furnizează "reţele de concepte de care oamenii se servesc pentru a se explica sau pentru a-şi vorbi unii altora"[291].

Poziţia lui Quéré este cea mai pronunţată din punct de vedere sociologic. El propune - din păcate deocamdată fără o izbândă aplicativă prea consistentă - un *model expresivist* bazat pe o *hermeneutică praxeologică.* Această alternativă consistă în "a tematiza în termeni de relaţii interne raporturile dintre intenţie şi acţiune, ale subiectului cu acţiunile sale, dintre acţiune şi discursul acţiunii şi de a considera expresiile sau săvârşirile lor publice ca locuri naturale ale acestei conexiuni gramaticale"[292]. Prin urmare, într-un model expresivist avem de a face cu o semantică naturală a acţiunii capabilă să evite dificultăţile dualismului (de care este bănuit Davidson) care concepe subiectul ca o "realitate logică" existentă în sine, distinctă şi separată de intenţia înţeleasă ca o stare mentală internă independentă de acţiune - ceea ce implică faptul că "discursul de acţiune" descrie realităţi determinate în afara sa[293].

Aşa cum am văzut în cap. I, noţiunea de expresie este luată de la C. Taylor: a exprima ceva este a-l prezenta manifest într-un obiect care-l "încarnează" (*an embodiment*). Acest caracter de imediatitate a manifestării exclude dintre expresiile autentice cazurile în care trebuie făcută o inferenţă pentru a determina ceea ce este manifest. Fie că este vorba despre o intenţie pe care cineva "se găseşte ca având-o", fie că este o "intenţie pe care tocmai o formează", referentul nu este ceva inobservabil de genul "conţinutul spiritului", ci este *intenţia-în-act*, încarnată în spaţiul public. Cu alte cuvinte, aceste intenţii nu sunt manifeste în felul în care spunem că sunt manifestate stările intenţionale "formulate": ele sunt accesibile în calitatea lor de a fi *configuraţii sensibile* din care face parte *însuşi evenimentul descripţiei*. Vorbim astfel de un "sens încarnat"[294].

Iată un exemplu al lui L. Quéré din care putem să observăm diferite cazuri şi grade de inferenţă în funcţie de "configuraţiile sensibile" la care participăm: eu, persoana Q, văd maşina colegului în parkingul universităţii, şi asta mă convinge că e în birou; dacă îl întâlnesc pe culoar, atunci pot să văd în expresia sa facială sau în comportament că are o umoare masacrantă, că e bucuros sau trist; asta se distinge de cazurile în care pot să-i citesc direct oboseala sau nervozitatea în poziţia de pe scaun sau în tremuratul mâinilor; de asemenea, de cazul în care comportarea sa îmi permite să-i sesizez dispoziţia pe care i-o creează prezenţa mea.

---

[291] V. Descombes, *La denrée mentale*, Paris, Minuit, p. 47.

[292] L. Quéré, "Agir dans l'espace public", în *Les formes de l'action. Sémantique et sociologie*, Paris, EHESS, 1990, p. 106.

[293] Ceva mai fermă mi se pare exprimarea lui P. Pharo care, în studiul "La question du pourquoi" (lucr. cit. mai sus, p. 269) previne că trebuie să ne ferim de înţelesul prea lingvistic dat acţiunii de către Wittgenstein. Legătura dintre acţiune, faptele psihice şi fizice este orexică (neologismul vine de la cuvântul grec orexis care însemna "starea celui care caută să atingă"), adică exprimă un "a vrea" mai activ decât simplul "joc de limbaj" teoretizat de şcoala wittgensteiniană. Semantica acţiunii ("limbajul de acţiune") nu este deci doar o proprietate a unui discurs de bavardaj. Acest discurs este sancţionabil prin însăşi desfăşurarea sa.

[294] L. Quéré, *idem*, p. 95-98.

Dificil totuşi de pus în practică o asemenea metodă. Probabil că în modul cel mai frecvent "anchetăm" relaţia de cauzalitate care uneşte intenţia de acţiune prin procedura următoare:

- colegul X al lui Q poate manifesta un "conflict de impulsuri" (G. H. Mead), se arată încurcat, încearcă să expliciteze situaţia, să diferenţieze alternative. Pe scurt, el "îşi formează o intenţie";
- desigur că Q se poate gândi că X îl poate înşela dând acestei suite un caracter special de "formulare";
- dar la fel este observabil şi Q - dacă desigur X nu este aşa de nervos că vede doar negru în faţa ochilor.

În concluzie, amândoi pot considera că se realizează doar *măşti pentru inferenţele celuilalt* şi, astfel, se blochează o configuraţie pe care Q (sau X) ar fi dezvoltat-o plecând de la propriile atitudini asupra lui X (sau ale lui X asupra lui Q).

Aşadar, până acum modelul expresivist ne-a ajutat să vedem de ce Q şi X riscă să nu le reuşească o *dramaturgie à la Goffman*:

1) Q (sau X) nu poate în realitate să citească pe faţa lui X (sau Q) decât ceea ce el însuşi simte! - deci evenimentul care s-ar putea produce pe culoarele universităţii sale nu este rezultatul unei simple cauzalităţi fizice.

2) Descripţiile (a examina în gând tot ceea ce ar putea zice celălalt) pe care ar trebui să le facă Q şi X pentru a ajunge la o decizie pe baza celui mai bun argument ar necesita o energie fantastică - deci evenimentul care se va fi produs nu este cauzat nici (numai) de aceste descripţii.

Ei fac totuşi o *dramatizare intenţională*, dar anticipând o *valoare de poziţie* în cadrul unui uzaj deja stabilit în *logica anonimă şi publică a jocului de limbaj*. Tocmai în măsura în care îşi descriu ca *indeterminată* situaţia comunicativă, ei îşi dezvoltă o capacitate de "auto-evaluare reflexivă" care le permite să adopte o "atitudine secundă" în raport cu propriile dorinţe şi credinţe. Această nouă "auto-concepţie de sine" este derivată din resursele interpretative şi sistemele de acţiune care sunt în uzaj în gramatica *formei de viaţă* în care este dezirabil să fie percepuţi ca *agenţi morali*.

Să-i lăsăm totuşi în pace pe Q şi X pentru că nu suntem în realitate familiarizaţi cu substanţa *valorii de poziţie* de "agent moral" pe care "îl recomandă" *uzajul gramaticii jocurilor de limbaj* din forma de viaţă efectivă în care trăiesc cei doi parteneri. Să ne aplecăm asupra condiţiilor generale ale gramaticii spaţiului public care determină indivizii să se *auto-conceapă ca o entitate fictivă* - în amintiri, în acţiuni sau în proiecţii - care îi poziţionează în ipostaza de *agenţi morali*.

Aşa cum am arătat, faţă de această problemă, Davidson a construit un formalism prin care - cu preţul unei separaţii între eveniment şi intenţii - propune soluţia unor *judecăţi incondiţionale* (un soi de ordin pe care ni-l putem da nouă înşine fără să existe în mod necesar alte date decât suita virtuală a actelor noastre). În baza lor am fi capabili să depăşim "elegant" (*principiul caritătii*) conflictul de valori în care ne putem găsi înscrişi sau pe care noi înşine îl putem aduce în lume (starea de *akrasie*).

O cale scurtă pentru a vedea în ce consistă diferenţa pe care o introduce modelul expresivist ne apare dacă urmărim modelul intenţionalităţii propus de E. Anscombe[295].

Se pleacă mai întâi de la supoziţia că acţiunea intenţională păstrează anumite *proprietăţi cognitive* (altfel nu s-ar distinge de procesele fizice), dar acestea sunt explicabile mai curând prin raportare la o *ordine inteligibilă*, decât prin referinţă la o *entitate gramaticală* filtrată (de-psihologizată) de conţinuturile ei concrete (ca la Husserl şi Davidson). Intenţia este un soi de trezire a cărei realitate ar trebui înţeleasă ca o dezirabilitate. Prin aceasta nu trebuie să înţelegem nici sentimentul de dorinţă, nici o speranţă, ci o stare primitivă pe care o numeşte "încercarea de a obţine" (*trying to get*). Apoi din această stare ajungem la poziţia celui care "vrea practic" (*wanting*) ceva.

Pe această cale, autoarea (fost discipol a lui Wittgenstein) introduce conceptul de "raţiune" şi arată că diferenţa între "cauze" şi "raţiuni" ţine de faptul că *agentul este atent la semnificaţii*. De ce insistă oare agentul asupra semnificaţiilor? Simplu, pentru că "a vrea practic" ceva presupune a fi *atent la bine şi la rău*. Aşadar "raţiunile" se deosebesc de "cauzele mentale" prin faptul că "implică răul şi binele". Totuşi, nu ele ne determină să facem ceva, ci "motivele". Doar acestea au o *realitate normativă*, căci "raţiunile" nu presupun decât o *diferenţă atemporală între bine şi rău*.

Există trei sub-clase de motive:

1) "motive în general" (pure interpretări, care consistă în a vedea o acţiune "sub o anumită lumină");

2) "motive orientate spre trecut" (revanşa, răzbunarea, mulţumirea, remuşcarea, mila) şi care pot fi descrise ca intenţii de acţiune venind din trecut;

3) "motive orientate spre viitor" (un eveniment din viitor care trebuie obţinut sau evitat).

Intenţii propriu-zise sunt doar motivele orientate spre viitor. Fără acest gen motivaţional raţiunile nu pot avea "efect": ar fi absurd să ne închipuim pe cineva care vrea să se răzbune pe inamici fără a vrea să le facă rău sau pe cineva care se consideră devotat amicilor săi fără a căuta să le facă un bine. Aşadar, fără o constrângere normativă care să vină dinspre o descripţie a acţiunii mele ca executare (performanţă efectivă) a ceva - şi nu doar ca proiecţie a actelor mele virtuale - eu aş putea vorbi orice, iar astfel comunicarea ar deveni imposibilă.

Totuşi, exemplul de mai sus invocă atribuiri de predicate intenţionale care nu contrazic principiul caritătii: ca *interpreţi la persoana a III-a* suntem dispuşi să acordăm "răzbunătorului-devotatului virtual" o prezumţie de adevăr. Mai precis, aplicăm principiul caritătii de două ori:

1) persoana despre care vorbim nu se înşală asupra credinţelor pe care le întreţine, întrucât beneficiază de o "cunoaştere imediată";

---

[295] E. Anscombe, *Intention*, New York, Cornell University Press, 1985.

2) noi înşine nu ne înşelăm asupra semnificaţiilor expresiilor folosite, întrucât suntem membri ai aceleiaşi forme de viaţă.

Din aceste argumente - spre deosebire de expresivismul forte al lui Taylor şi Quéré, care împinge lucrurile până la un soi de panteism - sper că putem să formulăm o *versiune pragmatică a modelului expresivist*. Termenul "pragmatic" desemnează faptul că a califica o persoană ca agent moral pertinent înseamnă a avea temeiuri să decidem a-i atribui o autoritate privilegiată, aceea că el are posibilitatea de a-şi da sau de a refuza să-şi dea *asentimentul* la atribuirile de intenţii (predicate psihologice) care i se fac dinspre *persoana a III-a*.

Există deci o asimetrie fundamentală care face din *asentimentul* agentului care gândeşte şi comunică la *persoana I* un *agent moral virtual*. Argumentaţia pe care o prezint aici este următoarea: prin definiţie gramaticală, din "promit" se deduce *analitic* o recunoaştere a faptului că mă pot înşela. Dar tot prin acelaşi gen de definiţie gramaticală, "promit" semnifică analitic evenimentul de a-mi aroga o *autoritate* specială: recunoscând că lucrurile spuse de mine sunt doar o prezumţie de adevăr, indic faptul că sunt proprietarul unei *competenţe normative* - aceea de "a zice nu", de a reflecta asupra "bunelor raţiuni" ale acţiunilor mele, de a anticipa aşteptările normative ale altuia etc.

Totuşi, pentru ca această "gramatică a comunicării" să înceapă să funcţioneze, nu numai că este necesar un minimum de "tolerabilitate doxastică" (Dubucs), dar trebuie să se poată manifesta şi o capacitate imaginativă, care să creeze partenerilor unei interacţiuni discursive acea bunăvoinţă şi prezumţie a existenţei mai multor lumi posibile care să-i facă să accepte regulile jocului cu bună-credinţă. Eu nu pot, de exemplu, să-mi arog autoritatea la persoana întâi în cadrul unui *discurs* ***promisiv*** *academic* (la un seminar universitar) dacă studenţii se obstinează să "definească situaţia" pe baza altei structuri normative, cum este aceea a unei reuniuni electorale sau a unei şedinţe de exorcism[296].

În Partea a II-a voi propune o aplicaţie mai "practică" - adesea acest termen se confundă cu "pragmatica"! - a acestor modele. În finalul acestei părţi mă simt însă dator cu câteva "concluzii metafizice". Poate că, în maniera lui Popper, nu ar fi rău să considerăm drept instructive falsificările deducţiilor care se pot extrage din

[296] Aduc ca exemplu o "mărturie" personală din anii copilăriei sondajelor româneşti (probabil că etapa aceasta a durat până prin anii '98, când partea semnificativă a publicului "s-a prins" că interesele financiare ale instituţiilor şi firmelor care fac sondaje deborda interesele diverselor grupări politice). În anul 1996 am reuşit să realizez o anchetă naţională privind…"rolul sondajelor de opinie". În discuţiile care se aprindeau la cursul de "Sociologie a opiniei publice", am putut observa că studenţii îşi savurau emoţia pricinuită de faptul că întâlneau un nou mod de a "critica sondajele". Era însă ca plăcerea scărpinatului unei bube. Dacă nu reuşeau să-mi atribuie intenţia de a face această analiză "în numele unui partid", începea să se instaleze o stare de insatisfacţie şi chiar de irascibilitate. Discursul social îşi exersase oare competenţa pe baza "gramaticii" discursului politic profesionist (al politicienilor sau al grămăticilor "analişti") într-atât de mult încât să-şi convertească "emoţia epistemică" într-o versiune umorală de sorginte magică?

"analizele de discurs" şi, astfel, ar trebui să spunem că din observaţia că intenţiile care apar în situaţiile şi "contractele" de comunicare nu re-*prezintă* decât o singură "evidenţă" - anume că se exprimă îndoiala şi imprevizibilitatea - se naşte o "problemă fiică". Aceea a condiţiilor de posibilitate pentru a identifica *eşecurile comunicării* ca parte a procesului de construcţie a unei puteri de a o relansa.

O pragmatică sociologică întemeiată pe o ***definiţie minimalistă a principiului idealului comunicaţional*** nu caută chiar Sfântul Graal, doar un "potir virtual". Acesta este totuşi un ***angajament*** întrucât trebuie să se ocupe de toate formele de opinie, nu numai de cele care pot fi transformate în opinii despre mijloacele adaptate scopurilor. Întrebările pe care Parsifal trebuie să le sacrifice sunt cele despre cum am putea cumva să ne descurcăm fără adevăr. Întrebarea "directă" şi importantă are atunci drept referinţă pretenţiile adevărului de a fi constitutiv în gândirea noastră - dat fiind atât faptul că ne putem descurca fără el, cât şi posibilitatea de a nu fi nevoiţi să ne descurcăm fără el.

Plecând de la kantienele "Ce pot să ştiu?" şi "Ce trebuie să fac?", Dewey ne propune două întrebări: "Care sunt scopurile comunitare pe care trebuie să le împărtăşesc?" şi "Ce fel de persoane trebuie să prefer?". La H. Putnam ele devin: *Ce trebuie să se întâmple ca să existe judecăţi de valoare care să fie adevărate? În ce tip de lume pot exista judecăţi de valoare care să fie adevărate?*

Ei bine, a rămas ***Ce trebuie să sper?***.

Nu cumva suntem îndreptăţiţi să sperăm că lumea comunicării conţine doar acele condiţii de posibilitate care ne ajută să "încercăm" şi să "exprimăm" ***emoţia de a prefera*** persoane împreună cu care să identificăm şi să îndreptăm eşecurile vieţii? Care sunt acestea dacă nu acelea care ne *preferă-ca-fiinţe-adevărate* nu pentru a construi adevărul cel mai probabil, ci ne aleg pentru a fi împreună atunci când se întâmplă ca eşecurile comunicării noastre să fie adevărate?

Dar cred că aici nu am făcut decât o relectură - într-un "grăunte fin" (Elster) şi potrivit principiului caităţii - a unui aforism al lui Wittgenstein: "A înţelege o propoziţie înseamnă a şti *ce se întâmplă* când ea este adevărată"[297].

[297] L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 4.024, Bucureşti, Humanitas, 1991.

PARTEA A-II-A

VI. CETĂŢILE COMUNICĂRII SOCIALE

A. Polifonia discursivă a "spiritului social". Ordine de grandoare

În această parte a cercetării[*] ne înscriem în programul unei *pragmatici expresiviste* pentru a observa corpul comunicării printr-un *model polifonic.* Supoziţia acestuia este că un *enunţ izolat face să se audă mai multe voci.* Re-auzirea lor presupune "să fie descrise în mod sistematic imaginile *enunţării* care sunt vehiculate prin intermediul *enunţului*" (subl. ns.)[298]. Voi încerca însă şi o redresare a acestui model pe baza ideii "prezumţiei de pertinenţă" din modelul cognitivist (Sperber şi Wilson).

Voi prezenta câteva exemple din "comunicarea politică" vizibilă în spaţiul public românesc. Textul nu este însă o promisiune explicită de a contribui la "dezlegarea" specificului dispozitivului de expresie a acţiunii politice din acest spaţiu. Îmi îngădui însă ipoteza că este vorba de un spaţiu politic de tip "euro-atlantic" şi, astfel, sper că nu vor exista reacţii de respingere prea serioase faţă de o metodă pe care principalii săi autori - sociologii francezi L. Boltanski şi L. Thévenot - au aplicat-o cu succes în analiza unor discursuri din "spaţiul occidental": disputa privind legitimitatea unor "forme de justeţe" din câmpul negocierilor colective; cartografierea supoziţiilor cognitiv-emoţionale utilizate în cazul diferitelor negocieri desfăşurate în comisiile UE în privinţa standardizării unor produse şi servicii publice; analiza structurii argumentative a unor proiecte de dezvoltare socială (comparaţie Franţa - SUA).

Cât priveşte modelul construit de Boltanski şi Thévenot, textul de faţă poate fi lecturat pur şi simplu ca o popularizare a acestei metode de analiză. Am încercat să sintetizez o bibliografie extrem de răspândită în numeroase articole şi

---

[*] *Precizări metodologice*: ***Tehnici de cercetare*** folosite: a) interviul individualizat şi *focus-group*, b) analiza tematică a presei locale şi centrale, c) *analiza de discurs* a unor formate mediatice - îndeosebi *talk-show*-ul şi analiza "discursului sondajier", d) analiza de caz, e) analiza unor discursuri politice şi sloganе electorale.
Interviurile de grup (focus) au fost constituite după următoarele criterii: *Focus I* - personal administrativ cu studii postliceale, secretare, funcţionari de rang mediu din primării; *Focus II* - meserii private: avocaţi, stomatologi, manageri, proprietari de firme etc.; *Focus III* - militanţi în partide, sindicate, organizaţii religioase, ONG-uri etc.; *Focus IV* şi *Focus V* - studenţi, universitari, artişti etc.
Convenţii de transcriere: Persoană intervievată = P1, 2, 3…; Femeie = Pf, Bărbat = Pb; Sociolog = S; Întreruperea enunţului precedent = In; Întrebare generală, adresată tuturor = Ig; Întrebare adresată de sociolog unei anume persoane = SI-P1,2,3….; de o persoană alteia = PI-P1,2,3….

[298] O. Ducrot, *Le dire et le dit*, Paris, Minuit, 1984, p. 171-174.

comunicări, pe care cei doi autori le-au expus în publicaţii mai puţin accesibile. Reformularea pe care o prezint aici caută să dea *intenţionalităţii colective* înţelesul pe care îl are în *modelul expresivist* prezentat anterior. În partea finală voi accentua asupra variabilelor emoţionale. Mă voi strădui însă să procedez în aşa fel încât cei care doresc să utilizeze metoda ca atare să nu fie afectaţi de intruziunile mele.

Aşa cum au mărturisit cei care au încercat să se rezume doar la lectura câtorva articole ale autorilor - şi cum mie însumi mi s-a întâmplat -, nu este prea uşor de decelat specificul explicativ al acestei metode. Având în vedere experienţa pe care am avut-o în predarea sa la diferite tipuri de facultăţi cu profil socio-uman, îmi îngădui să sugerez lectorului care nu este familiarizat cu acest model să înceapă cu o examinare a schemei *Ordine de grandoare* şi o trecere în revistă a *descriptorilor* utilizaţi pentru prezentarea celor şase *cetăţi comunicaţionale*. În felul acesta, îşi va forma mai rapid o *imagine intuitivă a modelului*, iar apoi va putea trece la analiza supoziţiilor epistemologice ale construcţiei acestor "ideal-tipuri" de *lumi* comunicaţionale. Termenii prin care sunt redaţi *descriptorii* pot fi citiţi direct în paginile în care sunt prezentate cele şase "cetăţi". Deocamdată să ne rezumăm la o prezentare schematică a modelului (1). Vom prezenta cu această ocazie conceptul de *regim discursiv* şi câteva date referitoare la o cercetare bazată pe tehnica *focus group*. Apoi ar trebui să ne punem de acord cu privire la câţiva termeni derivabili din modelele de analiză a acţiunii comunicaţionale prezentate anterior (2) şi să dăm un exemplu de "polifonie discursivă" (3).

Ordine de grandoare / regimuri de angajament

	Inspiraţie	**Domestic**	**Civic**	**Opinie**	**Piaţă**	**Industrial**
Mod de evaluare	Graţie, nonconformitate	Stimă, reputaţie	Interes colectiv	Renume	Preţ	Productivitate, eficienţă
Formatul informaţiei relevante	Emoţional	Oral, anecdotică, exemplaritate	Formal, oficial	Semiotic, "imagine"	Monetar	Măsurabil, taxonomic, statistic
Relaţie elementară	Pasiunea	Încrederea	Solidaritatea	Recunoştinţa	Schimbul	Verigă funcţională
"Calificare" umană	Creativitate, ingenuitate	Autoritate	Echitate	Celebritate	Cerere, ofertă, putere	Profesional, competenţă, expertiză

1. Ajustarea ecologică. Ordine de grandoare şi regimuri de angajament moral. Tehnica "secvenţei scurte"

Obiectivul investigaţiei este analiza conduitelor comunicaţionale care reclamă *justificarea* lor ca *evenimente*. Ieşind dintr-o abordare strict legată de teoria clasică a acţiunii (Weber, Parsons), care insistă pe actor şi acţiunea sa, putem

încerca elaborarea şi testarea unei metodologii pentru caracterizarea *formelor trăite* ale angajamentelor în *situaţii critice* din punctul de vedere al *exprimabilităţii publice* a *argumentelor* şi *probelor* justificative.

Pentru o primă clarificare, să ne reîntoarcem la discuţia precedentă privind teoria evenimentelor. Bennett pretinde că o judecată etică nu are ca referinţă un eveniment, ci consecinţele unei conduite, adică faptul că un agent se poartă "mai curând într-un fel decât în altul". Aşa cum am văzut, critica sa este oarecum curioasă. Voi încerca să demonstrez - atât cât se poate în limbaj sociologic - că argumentaţia (care se întâlneşte şi la Ricoeur) că Davidson ar fi ocultat atribuirea semnificaţiei acţiunilor unui agent este greu de susţinut prin relevarea "poziţiei cubiste"[299] a acestuia.

În varianta sa clasică, cognitivismul presupune o noţiune de conştiinţă care este mai aproape de un "eu gândesc că" decât de un "eu pot". În primul caz avem o intenţie care se ajustează la un *plan*, în cel de-al doilea se manifestă mai curând o *ajustare ecologică* în absenţa unor repere convenţionale. Dar "spiritul" din modelul lui Sperber nu pare să fie atât de puternic individualizat încât să fie incompatibil cu reprezentările multiple presupuse de modelul polifonic. Cognitivismul "dur" (computaţionalismul) presupune o postură reflexivă şi un tip de judecăţi care se înscriu în orizontul unui "spectator imparţial", cum ar fi "altul generalizat" din interacţionismul lui Mead. Conceptul de "eu" utilizabil aici nu surprinde decât o *relaţie strategică* între actor şi mediu. Cum am văzut în expunerea *principiului Medeei*, mai curând "mediul" este "vinovat". Dar dacă un "agent" pretinde că a avut întotdeauna o formă de angajament responsabil în lume, atunci nu cumva "eul" şi "mediul" au o serie de "proprietăţi" comune?

Să vedem ce am putea lua din modelul polifonic şi din cel cognitivist pentru a salva "ambiţia" lui Davidson. În esenţă, ideea este de a construi un model în care toate persoanele să aibă competenţa de a identifica "lumi teoretice" - ca fază necesară în *construcţia de acorduri colective*. Într-o astfel de lume există *scrupule emoţionale*, adică persoanele recunosc ca "probe model" existenţa sau absenţa unor "grandori". Ca prezenţă/absenţă, "figurile" acestor grandori devin "acceptaţii colective" ale unor *forme de evidenţă* necesare atribuirii de semnificaţii etice. Noţiunea de *evidenţă* este însă problematică în contexte în care "simultaneitatea perspectivelor" (unii se aşteaptă de la alţii să perceapă în mod "corect" semnificaţiile sociale) apare ca *temă*. Trebuie plătit un preţ pentru a trăi o formă de evidenţă. Or, nu este sigur că în toate cazurile agentul din situaţiile critice consimte la un *efort de conversiune* către formula *acţiunii raţionale de finalitate*, aidoma actorului weberian.

---

[299] Ambiţia sa normativă ar fi aceea de a ne regla viziunea reprezentând "obiectul moral" nu după cum *apare*, din punctul de vedere în care suntem, acum, în prezentul conştiinţei (aceasta ar fi percepţia impresionistă), ci după cum el *este*, în simultaneitatea tuturor aspectelor sale văzute (ca în teoria relativităţii) din toate perspectivele.

Din punct de vedere sociologic, nu ne rămâne atunci decât să construim un model alternativ în care "eul intenţional" să fie înţeles ca o *agenţă în reţea*. Cu alte cuvinte, el are o "prezenţă virtuală" în *reţeaua predicatelor psihice* şi este "realizabil psihologic" prin încarnarea într-un *regim pragmatic*. Aceasta este o *soluţie cognitivistă în formulă neo-conexionistă* care presupune descrierea unor regimuri de complementaritate între:

- *agenţa intenţională* a unui subiect individuat şi
- *agenţa funcţională* a unui obiect (mediu socio-cultural).

În această viziune - evident non-cartezianã - "eul" este distribuit în "agenţe" comune *persoanelor* şi *mediului:* între acestea au loc *familiarizări* progresive prin mecanismele care reglează *relaţiile de uzaj* între corpul uman şi anturajul său uman, tehnic şi natural. În acest mod ne familiarizăm cu mai multe *regimuri de angajament* (vezi schema). Se mai spune că într-un astfel de regim capacităţile sunt "distribuite în reţea" (E. Hutchins)[300].

Cu alte cuvinte, *agenţele* umane şi cele non-umane se apropie printr-o *convenanţă* specificabilă într-un *regim pragmatic* ("inteligenţa distribuită"). În limbajul obişnuit, această idee este exprimabilă astfel: lucrurile sunt personalizate, iar persoana este consolidată prin lucrurile din anturaj.

Utilizarea conceptului de regim concentrează atenţia cercetării asupra complementarităţii dintre *agenţa intenţională* a unui "subiect individuat" şi *agenţa funcţională* a unui obiect (artefact şi/sau mediu natural). În consecinţă, "axiomatica" uneia sau alteia dintre "ordinele de grandoare" trebuie construită în aşa fel încât să ne permită să facem predicţii atât asupra fiinţelor umane, cât şi asupra artefactelor.

O primă *prezentare operaţională* a modelului se poate face prin construcţia a două dimensiuni ale *corpus*-ului de analizat:

(1) Formele comunicaţionale ale *disputelor publice*: "dezvăluiri", denunţuri, compromisuri, litigii, negocieri, diferenduri, "profanări de valori", bănuiala privind existenţa unor justificări factice, tentaţia unor altercaţii sau chiar "răzbunări" între indivizii aflaţi în relaţii de proximitate, grupuri, reţele profesionale, comunităţi, instituţii. În consens cu L. Boltanski şi L. Thévenot, voi numi aceste situaţii cu termenul *momente critice*[301].

---

[300] Pentru o viziune mai aprofundată asupra acestei perspective neo-conexioniste, vezi F. Varela, E. Thomson, E. Rosch, *The Embodied Mind*, MIT Press, 1991; E. Hutchins, *Cognition in the Wild*, Cambridge, MIT Press, 1995; J.-P. Dupuy, "Ştiinţe cognitive", în J.-M. Besnier, *Conceptele umanităţii*, Bucureşti, Ed. Lider, 1996; L. Thévenot, "L'action comme engagement", în Barbier J.-M. (ed.), *L'analyse de la singularité de l'action*, Paris, PUF, 1999.

[301] L. Boltanski, L. Thévenot, "The Sociology of Critical Capacity", *European Journal of Social Theory*, 2(3)/1999; L. Boltanski, L. Thévenot, *De la justification. Les économies de la grandeur*, Gallimard, Paris, 1991 (o vom nota mai departe cu prescurtarea DLJ); L. Boltanski, L. Thévenot, *Les économies de la grandeur*, PUF, 1989 (EG).

(2) *Formele de stopare* a *cvasi-dezangajamentului* faţă de "bunurile publice" virtuale care apare în momentele de cronicizare a criticii ordinare a valorilor publice. Programul de cercetare exersat aici presupune identificarea unor moduri de "închidere a discuţiei" referitoare la dispute provenite în special din confruntări practice. Aşa cum a reieşit din: a) analiza de caz a disputelor de la Cluj privind estetica urbană, b) analiza conversaţională a discuţiilor despre diferenţa dintre "reacţiile" ziariştilor şi cele ale membrilor unor ONG-uri (vezi *Focus III*), c) analiza sloganelor electorale prin "modelul polifonic", aceste dificultăţi de construire a unor *forme de judecată* colectivă cu validitate generală rezultă dintr-o "fragmentare a valorilor".

Ipoteza pe care o putem introduce în vederea analizei acestor cazuri este aceea că *oamenii obişnuiţi* (în general, voi folosi expresia "persoanele obişnuite" şi mă voi detaşa de supoziţiile dure ale *individualismului metodologic*) percep printr-o "emoţie informativă" (voi explica acest termen în final) că justificările devin convenţionale. Se spune că "se vede cum" *legitimitatea* şi *generalitatea* - adică tocmai caracteristicile definitorii ale unui argument - sunt exprimate într-un *limbaj al intereselor* survenite prin presiuni "oficioase" (*discursurile medio-politice).*

Astfel că, atunci când sunt puşi în *situaţii pragmatice*, ei au serioase dificultăţi în a-şi exprima starea cognitivă şi sentimentele autentice cu privire la acea problemă controversată. Această percepţie a existenţei unei "comunicări problematice" se traduce fie prin "slăbiciunea voinţei", fie printr-o contestare lacunară din punctul de vedere al expresiei cognitiv-verbale, dar agasate ca trăire emoţională. Fac deja aici o primă observaţie privind tehnica de a produce o astfel de situaţie unde persoana care povesteşte sau argumentează ceva este nevoită să basculeze dintr-un limbaj de lemn - preluat din discursurile medio-politice - într-unul ce-i exprimă adevărata concepţie şi trăire emoţională. Să cădem de acord să dăm acestei proceduri numele de *tehnică a secvenţei scurte*.

Înscrierea unui subiect într-un astfel de caiac-canoe al interviului comprehensiv se poate executa, de pildă, prin jucarea unei îndoieli ("Eiii, chiar aşa?") care zdruncină tabloul oficios sau idilic pe care interlocutorul îl desenează auditoriului. Uneori această "secvenţă scurtă" se poate produce prin percepţia unui zâmbet ironic al celorlalţi participanţi la *focus-group* sau chiar de la sine. Astfel, în *Focus II* interlocutoarea se opreşte singură - poate că fiind *plictisită* să explice "ascensiunea lui C.V. Tudor" unui public care avea cam aceleaşi păreri şi competenţe explicative! - şi afirmă că "de fapt, pe noi nici nu ne interesează turul I…". Întemeierea teoretică a acestei tehnici este mai sofisticată şi o voi lăsa să se desfăşoare în capitolul în care se va prezenta modelul "cetăţilor comunicaţionale" (vezi obiecţiile la adresa reprezentaţionalismului şi etnometodologiei).

Variaţia pragmatică a valorilor trăite nu poate fi înţeleasă convenabil doar într-un model weberian care suferă de maniheismul opoziţiilor public-privat, colectiv-individual, naţional-local etc. Pentru a "măsura" această pluralitate

radicală a valorilor trebuie să specificăm *angajamentele* pe care indivizii concreţi le resimt atunci când "probează" stabilitatea mediului, dar şi când diversele configu-raţii ale acestuia îi încearcă emoţiile, stările cognitive şi abilitatea procedurală.

Prin termenul *mod de angajament* sunt desemnate cadrele sociale care determină tratamentul reciproc dintre fiinţele umane şi mediul natural şi artificial. L. Thévenot[302] utilizează când termenul de "artefact moral-politic", când pe cel de "regim al criticilor şi justificărilor publice". Întrucât analiza de aici se bazează pe o concepţie a puterii *à la Foucault,* utilizăm termenul de "regim".

Un ***regim de angajament*** este un ansamblu de convenţii, norme, dispozitive şi operaţiuni care articulează:

a) o orientare spre *realism* (definiţia acordurilor colective prin *limitele negative* - permanenta tentaţie de a reactualiza garanţii care ne fac să ne racordăm unei activităţi publice) cu

b) o orientare spre un *bine public* care ghidează operaţiunile de evaluare care ne permit să stopăm mişcările de revizuire şi de retur la realitate.

Regimurile de angajament:

- garantează existenţa unui spaţiu de calcul în raport cu lumea (cazul agenţilor care resimt un decalaj faţă de "limbajele de lemn" ale autorităţilor moral-politice cu care erau familiarizaţi) şi
- *canalizează neliniştea etică* şi *emoţională* a persoanelor care - în funcţie de "oportunitatea acţională" - trebuie să confere *realizabilitate psihologică* mai multor *tipuri de personalitate morală.*

Tipurile de personalitate morală corespund diferitelor *regimuri pragmatice* (vezi schema "Ordine de grandoare"). Fiecare dintre cele şase "ordini de valoare" din aceste regimuri se încarnează într-o *natură globală a personalităţii*. Trăim, cu alte cuvinte, basculând între exigenţele mai multor *regimuri pragmatice de argumentare şi justificare* ale propriilor acţiuni şi ale altora.

Această aserţiune presupune un *model etic* bazat pe *principiul realizabilităţii psihologice*. Iată enunţul acestuia la O. Flanagan[303]: atunci când se construieşte o teorie morală sau se proiectează un ideal moral, trebuie să se asigure că - "pentru fiinţe obişnuite ca noi" - caracterul, tratamentul deciziilor şi comportamentele prescrise sunt posibile sau cel puţin percepute ca posibile.

Soluţia pe care o întrevăd aici este de a reformula modelul lui Boltanski şi Thévenot insistând asupra cognitivismului expresivist (în variantă neo-conexionistă). În acest fel, ideea de "perfecţiune morală" poate fi apărată independent de faptul că există sau nu "indivizi perfecţi".

---

[302] L. Thévenot, "Which road to follow? The moral complexity of an «equipped» humanity", în L. Mol (ed.) *Complexities in Science, Technology and Medicine*, Duke U.P., 2000.
[303] O. Flanagan, *Psychologie morale et éthique*, Paris, PUF, 1998, p. 42.

2. *Spiritul social.* Aviz universal şi opinii reţinute în reţelele discursive. Credinţe, judecăţi şi acceptaţii colective. Mecanisme cognitive

a) Spiritul social

Ce înseamnă "social" atunci când vorbim despre "caracterul social" al *spiritului societăţii*, al cogniţiilor şi al opiniilor? Opoziţia obstinată dintre social - individual survine în urma unei lipse de rafinament conceptual. *Socialul* nu se "opune" individualului, ci este ceva "intern" enunţurilor actorilor. Ceea ce se "opune" *individualului* este *colectivul*.

Sensul prezent în "spiritul" actorilor este *realmente* comun, şi nu este doar un soi de *convergenţă a semnificaţiilor* individuale atribuite de actori. De aceea *sensul comun* nu este de ordinul reprezentărilor şi al judecăţilor individuale (*stări mentale* posedate de cineva anume). Sensul le *precede* şi le face posibile. Se poate vorbi deci de o "gândire unică", dar diferenţiată în funcţie de poziţiile şi rolurile dintr-o *structură de activitate*. Identificăm prin categoria de "spirit obiectiv" ceea ce animă practicile socialmente instituite. Aşadar, "spiritul social" este mai întâi un "spirit obiectiv" încarnat în instituţiile, practicile şi "uzajele" regulilor sociale. *Capacitatea de a gândi* şi de a achiziţiona cunoştinţe este, astfel, mai puţin o capacitate de *a forma şi manipula reprezentări* interne, cât *competenţa de a se angaja* în practici sociale animate şi articulate prin ***idei similare***, ***credinţe legitime*** şi ***sisteme conceptuale impersonale***.

De pildă, o persoană care *identifică sida* ca importantă nu aplică fenomenului un sistem de *evaluare privată*; dimpotrivă, pretinde implicit că se conformează unei ***grile publice*** a aprecierilor, care "vine-de-la-sine" pentru toţi. Sociologul A. Schutz a vorbit în acest sens de existenţa unei ***congruenţe de relevanţe***.

Persoana (*locutorul*) care ocupă o poziţie într-o situaţie de comunicare publică se sprijină pe capacitatea judecăţii sale de a releva un sens împărtăşit al realităţii. "Această anticipare se sprijină, pe de o parte, pe o anume «conştiinţă» a operaţiei de «lărgire» (H. Arendt) a unui punct de vedere, această «lărgire» fiind regulă constitutivă pentru *formarea de opinie*; pe de altă parte, există un *credit* acordat *interlocutorului*: locutorul se încrede în buna credinţă a acestuia, adică în faptul că şi celălalt este *dispus să înţeleagă* ceea ce este zis *prin referinţă la* părerea generală (*aviz universal*) sau să ia opinia comună *drept lege* a discursului"[304].

b) Aviz universal şi opinii reţinute

Caracterul verosimil al unei *expresii de opinie* provine din faptul că opiniile sunt rezultatul unui fenomen de ***persuasivitate reciprocă.*** Pentru a explica mai concret acest mecanism de formare a *spiritului social*, se poate utiliza distincţia:

[304] L. Quéré, "L'opinion: l'économie du vraisemblable", *Réseaux*, 43/1990.

- ***Opinia reţinută*** într-un grup: ceea ce autorizează judecăţile de opinie este conformitatea la *ceea ce se gândeşte în lume*. Ea mai poate fi numită *opinie comună* şi este de *ordinul convenţiei*. De pildă, atunci când zic "eu mă opun", aceasta înseamnă că o fac contra a ceea ce "li s-a băgat altor X, Y, Z în cap". Pe această cale se manifestă şi o "ideologemă" a culturii politice actuale: adevărul se cucereşte de către *spiritele libere* contra ***prejudecăţilor opiniei comune***. Pe astfel de reflecţii se bazează şi *autoanaliza sociologică populară* atunci când postulează existenţa unui "contract originar" - un soi de meta-convenţie care presupune că "toată lumea" trebuie să ştie despre ceea ce s-a convenit. În consecinţă, "opinia reţinută" poate fi obiectul unei *cunoaşteri de tip propoziţional* desfăşurată de către persoanele obişnuite. Astfel apare o "cunoaştere mutuală", dar şi meta-enunţul public "că" există "cunoaşteri mutuale"[305].
- ***Avizul universal***: este verosimilul instituit prin autoritatea nici a "sinelui", nici a altui "sine"; un "loc înalt" şi un înţelept presupus sacru care încarnează legea unui *discurs universal*. El apare în imaginarul public sub forma *ceea-ce-gândeşte-lumea-întreagă*. În acest caz, *Altul* este reprezentabil numai ca reprezentat de către un subiect care *vorbeşte în locul său*. Această instanţă de apel nu este de ordinul *convenţiilor prealabile*, nu are *conţinuturi propoziţionale* şi nici un "obiect anume de cunoaştere". Este doar un *loc de enunţare*, o ***sursă anonimă de vorbire*** care implică ***o perspectivă*** şi o "privire evaluatoare". Conţinutul "avizului universal" consistă în:
  a) extensia generalităţii unei opinii;
  b) multiplicarea locurilor, grupurilor şi formelor expresive prin care această "privire anonimă" este calificată (acceptată efectiv) ca intersubiectivă.

Pentru clarificare, să fim atenţi la două observaţii ale lui V. Descombes. Prima se referă la faptul că un act de vorbire este un act social, dar nu în sensul de "a fi colectiv" (= lucru care este săvârşit "cu mai mulţi"), ci prin exigenţa că "lui îi trebuie un subiect multiplu, un *subiect poliadic* (şi nu doar un subiect plural sau colectiv). Acest subiect multiplu trebuie să prezinte o structură [...] Partenerii au lucruri diferite de îndeplinit, totuşi complementare [...] Ceea ce *noi gândim* serveşte de regulă la ceea ce *eu trebuie să gândesc*. Subiectul «noi» nu este în acest

[305] În limbajul sociologiei cognitiviste anglo-saxone, pentru referința la acest soi de "meta-enunţ" se foloseşte termenul *common knowledge*. Vezi formalizarea prezentată în capitolul consacrat teoriei pertinenței.

caz un individ colectiv (o mulţime gânditoare), el este un subiect social: adică este fiecare din noi în calitate de unitate diadică"[306].

A doua observaţie se referă la cauzele care, atunci când vorbim despre un astfel de individ de ordin superior, dau impresia de şmecherie sau contrafacere conceptuală. "Este important, pentru o reflecţie asupra logicii descripţiei colective, a remarca faptul că verbele folosite pentru a zice ceea ce face sau ceea ce este colectivul sunt aceleaşi care s-ar utiliza la fel de bine pentru persoane individuale. Aceasta îi face pe unii să creadă că este introdus un agent de ordin superior, iar acesta este un agent care ni se aseamănă (întrucât face cam acelaşi lucru ca şi noi). Totuşi acesta este un agent de ordin superior (de vreme ce este compus din persoane, la fel cum persoanele sunt compuse din «membri»). De aici apare *impresia unei concurenţe între actorii individuali şi actorii colectivi*. Cum a sugerat Jouvenel, reacţia noastră nu este aceeaşi dacă grupul de apartenenţă este prezentat ca o realitate la scara noastră (oamenii, militanţii) sau ca o realitate susceptibilă de a fi «personalizată» pentru propria sa dare de seamă (Poporul, Partidul). Oamenii şi militanţii sunt doar mai mulţi indivizi - ca fiecare dintre noi, cu aceleaşi slăbiciuni, dar Poporul şi Partidul par să se bucure de o realitate şi o autoritate superioară (ubicuitate, longevitate, memorie, înţelepciune)"[307].

Mai remarcăm că unei asemenea impresii i se mai adaugă o "indispoziţie de ordin moral" (Descombes). Superioritatea "individului colectiv" pare a se datora faptului că este mai mare, căci mai multe persoane pot să facă, "acţionând la plural", ceea ce unul nu este capabil. Or, nouă ne repugnă gândul că o superioritate datorată "taliei" ar putea fi o superioritate morală sau o autoritate publică. Această bizară "emoţie epistemică" ne îmbie să exagerăm critica pe care o aducem modelelor sociologice în care introducem ideea de "intenţionalitate colectivă"[308].

c) Credinţe şi acceptaţii colective

În ce sens putem vorbi despre entităţi numite "credinţe colective"? Care sunt atitudinile sociale care pot juca acest rol? Să începem a răspunde plecând de la *credinţele* factuale sau *credinţele empirice*: "că afară plouă", "că poştaşul încă nu a trecut pe strada mea". Aşadar, aceste credinţe pot fi definite ca *modalităţi epistemice* de afirmare şi de investire a speranţei (încrederii) într-o *propoziţie*:

a) considerată ca adevărată sau

b) faţă de care se manifestă o atitudine de acceptare.

Uneori ele sunt numite ***opinii propoziţionale***. Prin acest soi de abordare nu ieşim din sfera cognitivă, astfel că o credinţă este mai curând o opinie - ***opinia că.*** Ea se deosebeşte de ***credinţa-în,*** care este sinonimă cu ***încrederea-în***.

---

[306] V. Descombes, *Les institutions du sens*, Paris, Minuit, 1996, p. 306-307 şi 329. Pentru o vedere mai aprofundată, vezi comentariul anterior asupra concepţiei lui Searle despre *intenţionalitatea colectivă.*

[307] *Idem*, p. 126-127.

[308] Vezi cum apare acest concept la J. Searle.

Spunem că o persoană sau un grup are "credinţa-în" (*belief in*) atunci când manifestă public o *atitudine emoţională*. Plecând de la o formalizare a lui H. D. Price, putem să descriem această atitudine (inclusiv aceea prin care prinde corp o expresie propoziţională ca "a crede în Dumnezeu") ca o *suită virtuală de susţineri*:

***S** crede în x* doar dacă:

a) *S* crede că *x* există (şi susţine unele credinţe factuale despre *x*);

b) *S* crede că *x* este bun sau valoros;

c) *S* crede că însuşi faptul de a afirma public "că *x* este bun sau valoros" este un lucru bun sau valoros.

Aceste susţineri infinitezimale sunt şubrede, căci "a crede în Dumnezeu" (în sensul arătat) nu înseamnă doar că anumite adevăruri se încarnează în calculele dintr-o *minte*. *Fundalul* "încrederii-în" este dominat de o ***emoţie de adeziune*** şi/sau de ***angajament.*** Aceste emoţii pot exista fără a face apel la *opiniile propoziţionale* subiacente.

În funcţie de context, ar trebui să utilizăm unul sau altul dintre termenii de mai sus. Această procedură ar deveni însă obositoare şi redundantă, deoarece spiritul nostru face, probabil, de unul singur aceste "precizări". Iată în continuare o prezentare sintetică a caracteristicilor generale ale acestui gen de credinţe, aşa cum sunt ele văzute dintr-o perspectivă a *logicii doxastice*:

1) Credinţele pot să fie o convingere intimă - "adeziunea la o cunoaştere care se ştie cunoaştere".

2) Uneori utilizăm termenul de credinţă pentru a numi o "certitudine fără probe" - o enunţare care îşi admite failibilitatea şi instabilitatea, dar care se predispune unei viitoare cunoaşteri de sine absolute (o cunoaştere sigură de ea însăşi).

3) Folosim credinţele pentru a prezice acţiuni sau comportamente, întrucât presupunem că, asemenea dorinţelor, cauzează comportamente.

4) Aceste cauzări se datorează "conţinutului" lor: dacă credinţa mea că la colţul străzii este bere rece nu ar avea acest "conţinut", atunci nu m-aş duce acolo.

5) Credinţele sunt mai mult sau mai puţin conştiente ("prezente în spiritul nostru"). De pildă, aud ploaia şi cred că plouă. Crezând asta, judec şi gândesc că plouă. Apoi, (deodată) încetez să mă mai gândesc la asta. Dar nu pot să încetez a crede că plouă - atâta vreme ce aud ploaia pe acoperiş.

6) Credinţele sunt cauzate de alte stări mentale, cum sunt percepţiile şi senzaţiile; altfel vorbim doar de ***credinţe dispozitive*** - în sensul că rămân doar stări pasive şi nesupuse unui control voluntar direct. De exemplu, nu mă pot decide în fiecare minut "*că* Partidul X este salvatorul României", dar dacă am "un caracter oportunist" aş avea "bune raţiuni" de a crede asta dacă mi se promite o funcţie sau sunt "onorificat simbolic".

7) Credinţele factuale sunt orientate (au o "direcţie de ajustare") către adevăr; în general, nu putem crede contra evidenţei. Doar dacă suntem fanatici.

8) Credinţele sunt subiectul unui ideal de integrare sau de coerenţă cu alte credinţe. Trebuie să distingem între "structurarea raţională" a credinţelor şi "structura cauzală" care produce în mod ordinar credinţele empirice. Structurarea lor raţională se produce printr-o "promiscuitate" inferenţială cu alte credinţe.

9) Credinţele sunt stări mentale care pot dura mai mult sau mai puţin timp şi pe care le întreţinem în diferite contexte; unele sunt *anecdotice* (când cred că zgomotul vine de la o petardă, apoi că era un pocnet de motor), altele *relativ stabile* (când cred "că" extratereştrii sunt mai deştepţi ca pământenii; "că" persoanele cu o orientare politică "de dreapta" sunt mai calculatorii, pe când cele cu o ideologie "populistă" sunt mai îngăduitoare). Există şi o *independenţă de context*: eu trebuie să cred fie "că *p*", fie "că *non p";* dar nu pot crede "că *p*", în funcţie de context.

10) Credinţele au *grade*, care variază proporţional cu gradul de confirmare. Pot să cred că plouă, cu un anumit grad de încredere: "Cred că plouă, dar nu-s prea sigur".

11) Există *credinţe tacite* - cele pe care nu le-am întreţinut niciodată, deşi poate am avut vreo reprezentare a situaţiei implicate în acea credinţă.

12) Credinţele nu se confundă cu reprezentările mentale (imagini, concepte, senzaţii etc.) pe care le avem când "întreţinem" aceste credinţe. G. Frege este cel care a introdus această distincţie capitală între gânduri (*Gedanken*) şi reprezentări (*Vorstellung*). De exemplu, a zice că o pisică este un animal (= p) exprimă un *gând*, nu o *reprezentare*. Credinţa exprimată prin "eu gândesc că p" rămâne aceeaşi indiferent cine "o întreţine". *A avea o credinţă* înseamnă *a întreţine o relaţie cu o entitate* complexă (o propoziţie, o frază, o teorie implicită sau explicită, un limbaj). Entităţile abstracte care intră în compoziţia acestora nu intră şi-n imagini sau percepţii, fapt care face ca "obiectul" pisică să depindă de fiecare dată de o *reprezentare subiectiv-singulară*. Semnificaţia gândului poate fi astfel decriptată în termenii frazei, teoriei sau limbajului.

13) A avea o credinţă înseamnă a avea o relaţie cu o propoziţie: spunem astfel că avem o *atitudine propoziţională*; *a judeca* este a avea o *relaţie cu această relaţie*, o atitudine în raport cu această atitudine (o meta-reprezentare sau o meta-atitudine). În mod normal ar trebui să vorbim despre credinţe doar în cazul acestor *credinţe de ordinul doi*: atunci când avem, deci, "judecăţi"[309]. Aceasta era şi concepţia lui Toma D'Aquino: a crede în Dumnezeu înseamnă a crede că anumite adevăruri se susţin: *că* există, *că* este bun, *că* nu "dă cu zaruri" etc.

Să aplicăm acum aceste referinţe generale în domeniul de obiecte al sociologiei. O primă observaţie: nu este acelaşi lucru a zice că o comunitate are ***credinţe colective*** şi a zice că are ***reprezentări colective***. Credinţele implică *dispoziţia de a judeca* acele lucruri. Reprezentările colective sunt stări pasive, iar *mecanismele de distribuire* a lor în grupuri sunt cele "epidemiologice" (mimetice).

[309] Unii psihologi consideră că la copii putem vorbi despre existenţa *credinţelor* doar în momentul când încep să aibă credinţe despre propriile credinţe şi despre credinţele altuia.

Mecanismele de propagare a credinţelor şi a judecăţilor sunt diferite de cele de "difuziune a reprezentărilor".

O a doua remarcă pleacă de la faptul că nu este acelaşi lucru:

1) să ai o credinţă (în sensul de a fi dispus a judeca - pe cât poţi, desigur) că un anume "conţinut propoziţional" este adevărat;

2) să *accepţi* acest conţinut.

În general confundăm aceste două atitudini deoarece adesea acceptăm lucruri pe care le credem sau în legătură cu care suntem dispuşi să emitem judecăţi. În acest sens, *accept că p* implică *credinţa că p.* Viaţa sau meseria ne îndeamnă însă să ducem o ***politică epistemică***[310].

Iată acel exemplu când faţă de cineva (dar şi faţă de "sub-euri" ale noastre) ducem ***politica avocatului***: acceptăm inocenţa "clientului", deşi nu credem în nevinovăţia sa. În viaţa de toate zilele, ca "simpli cetăţeni" sau dacă suntem avocaţi, zicem că "luăm de bun" ce a zis cutare. Iar dacă suntem cumva doctori, folosim prudenţial ("credinţă pragmatică") acceptaţia că pacientul are cutare boală, deşi nu există suficiente date pentru a deduce din simptome că are respectiva boală. În alt context, de pildă în memorii, avocatul "dezvăluie" *vinovăţia* clientului. La fel politicianul, îşi schimbă şi "acceptaţiile" sau chiar doctrina. Observăm o incompletitudine în raport cu modelul lui A. Gibbard: a dispărut *ruşinea*!

Aşadar, potrivit modelului expresivist pe care-l propunem aici, când zicem "Îmmh, accept şi nu prea accept asta" ne referim de fapt la credinţe, nu la ***acceptaţii***. Acestea din urmă sunt "pline", "întregi" pentru că vizează o ţintă - în sensul că avem o *intenţie-în-acţiune*.

Putem acum să ne întrebăm ***dacă toţi membrii unei comunităţi cred*** acele lucruri despre care vorbim în termeni de "credinţă colectivă".

Mai întâi trebuie să remarcăm că termenul *credinţă comună* (sau *în comun*) desemnează doar faptul că *majoritatea* sau *membrii autorizaţi* (ei pot fi denumiţi reprezentanţi calificaţi ai "credinţei colective") ai grupului au această credinţă. O parte din ceilalţi sunt doar *dispuşi să* o accepte ori nici nu o acceptă. Iată propoziţia "*că* Preşedintele nostru este bun şi valoros pentru ţară". Ea este o "credinţă în comun" (în Timpul 2) - deşi poate că va fi încetat să mai fie o "acceptaţie colectivă". Pentru un membru X, ea putea să fie o "acceptaţie" (în timpul T1), chiar dacă el nu "accepta" că Preşedintele are în sine caracteristicile cutare sau cutare.

Când vorbim deci de "credinţă colectivă", înţelegem că ea este *autorizată* sau *reţinută,* fără să putem face în mod clar deosebirea între "opinia reţinută" şi "avizul universal", întrucât nu ştim de unde vine "autorizaţia": de la membrii calificaţi simbolic sau din "încrederea-în" ziarul ce a publicat un sondaj care ne face să ne grăbim să credem în ce-i "bun şi valoros" sau să tăcem pentru a nu părea "depăşiţi de importanţa problemei" (o variantă a "spiralei tăcerii"). Tot aşa, uneori

[310] Aceste distincţii au fost elaborate de L.J. Cohen, *An Essay on Belief and Acceptance*, Oxford, 1992.

avem "opinia că NU" doar pentru că ne irită retorica la modă în unele ziare sau discursuri ale analiştilor politici.

Faptul că există astfel de "credinţe reţinute" sau "acceptaţii colective" nu implică şi faptul că subiecţii au reprezentările necesare pentru a-şi forma aceste credinţe. Dar nici invers, adică existenţa reprezentărilor sau a unui mare număr de "credinţe în comun" nu implică şi caracterul lor "reţinut". Astfel, în sondaje, dacă X este considerat ca "dubios (instabil etc.)" de majoritatea eşantionului, asta înseamnă doar că oamenii sunt dispuşi să facă "judecăţi colective", că aceste ***opinii propoziţionale*** "circulă". Nu avem însă de a face cu o "acceptaţie colectivă" care exprimă o "intenţie-în-acţiune", astfel că nu se manifestă "voinţa colectivă" a unui vot care ar fi cauzat de existenţa unei similitudini empirice între numeroasele declaraţii redate prin propoziţii de genul "X e dubios".

Deci: acceptaţiile colective împărtăşesc cu credinţele şi judecăţile colective - dar nu şi cu simplele reprezentări - un ***ideal de integrare raţională.*** În cazul exemplificat, acest ideal ia forma unei *decizii de coerenţă publică:* a-l menţine pe "instabil" până la isprăvirea unui "stagiu". Inferenţele raţionale ale unei părţi semnificative a publicului se desfăşoară pe altă filieră cauzală decât reţelele de proximitate între credinţe şi/sau reprezentări.

În fine, alte distincţii ar putea fi făcute pornind de la disputele între individualismul metodologic şi anti-individualişti. De exemplu, M. Gilbert consideră că putem vorbi despre o *credinţă sumativă* care nu acoperă în totalitate sensul de "credinţă colectivă". Cea dintâi se referă la faptul că fiecare membru are acea credinţă, dar într-o *manieră privată.* Adică:

a) sau nu este comunicată altora prin *formate publice* (la megafon, pe ziduri etc.);

b) sau cetăţenii X, Y, Z au iluzia că doar ei sunt cei privilegiaţi şi nu ştiu că majoritatea sau un sub-ansamblu semnificativ întreţine la fel de privat sau tăinuit acea credinţă ("eroarea de atribuire"[311]).

Pe această bază putem stabili apoi distincţia: *acceptaţie colectivă* - *doctrină secretă.* Dacă "membrii eminenţi" nu pot comunica între ei şi nu comunică cu alţii ("membrii ordinari": aceia care abia astfel îşi pot da seama că aveau şi ei acea acceptaţie - şi asta le impune invidia respectuoasă faţă de "eminenţi"), atunci acceptaţiile private rămân "doctrină secretă" pentru ansamblul grupal.

Încheiem cu o discuţie privind modul în care M. Gilbert construieşte definiţia credinţei colective: "Un grup G crede că *p* dacă şi numai dacă membrii lui G acceptă concomitent că *p*, şi numai dacă este o *cunoaştere comună* în G că membrii săi au exprimat în mod individual, intenţional şi în mod deschis voinţa lor de a accepta că *p* împreună cu alţi membri ai G"[312].

Expresia "este o cunoaştere comună în G că membrii săi au exprimat" presupune că trebuie să existe un motor de încetinire a regresiunii la infinit a

[311] Vezi Septimiu Chelcea, *Sociologia opiniei publice*, Bucureşti, Ed. SNSPA, 2000.
[312] *Op. cit.,* p. 306.

sumativităţii presupuse de către comunicările între "cunoaşterile mutuale". Pentru ca să existe o astfel de *practică generală publică* ar trebui ca: 1) în spaţiul public să existe locuri speciale pentru astfel de meta-enunţuri, 2) reprezentanţi artificiali să propună - respectând celebrele reguli ale lui J. Rawls ("poziţia originară", "vălul de ignoranţă" asupra faptului că există sau că vor exista preferinţe particulare) - definiţii sociale formale pe baza cărora se poate decide asupra importanţei problemelor publice fără a ţine seama de orientaţiile ideologice particulare. Probabil însă că un astfel de spaţiu public ar fi un parc generalizat în sensul celebrului *Hyde Park*.

Aşadar, M. Gilbert identifică *acceptaţia colectivă* cu *credinţa colectivă,* în timp ce la V. Descombes, L. Quéré şi P. Engel *acceptaţia colectivă* este doar limita superioară a *credinţei colective*, aceea în care *formele de angajament* faţă de "propoziţiile" recunoscute public se exprimă prin:

a) dispoziţia de a avea opinii (de a face *judecăţi colective*);

b) capacitatea de a face *inferenţe justificate* plecând de la aceste credinţe - puse ca *principii*.

Diferenţa dintre cele două concepţii acoperă, în linii mari, pe aceea dintre "libertarieni" şi "comunitarieni"!

d) Mecanisme cognitive

Mişcările sociale sunt, în acelaşi timp, producătoare şi purtătoare ale unei noi *cunoaşteri a socialului*[313]. Eyerman şi Jamison insistă pe faptul că, departe de a fi separată, ea este integrată *praxis*-ului şi că revine îndeosebi intelectualilor unei mişcări sociale (organizate activ sau latent în jurul unui *capital simbolic*[314]) de a "pune în formă" această cunoaştere înscrisă latent în acţiune.

Adesea vizibilitatea în *spaţiul public* se produce printr-o simplă *atenţie la conjunctură.* Acest gen de *atenţie publică* nu schimbă prioritatea alegerilor ideologice esenţiale, dar modifică formele lor de expresie. În spaţiile publice în care cererea de semnificare politică este mare (de pildă, *contextul electoral*), oamenii (*electorii*) sunt mai sensibili (= au sentimente normative) la *conjunctură*[315]. Astfel, informaţia generată prin mijlocirea sondajelor, privitoare la diferite *situaţii sociale* sau *moduri virtuale* de articulare a opiniilor individuale, afectează sensibilitatea cognitivă şi emoţională.

---

[313] R. Eyerman, A. Jamison, *Social Movements: A Cognitive Approach*, Cambridge, Polity Press, 1991.

[314] Sau **habitus**, în sensul dat de Bourdieu: dispoziţii durabile şi transpozabile care, integrând experienţele trecute, funcţionează în fiecare moment ca o matrice de percepţie şi evaluare.

[315] *Definiţie*: o secvenţă în care orice circumstanţă imediată, orice fapt, gest, discurs, cu "bătaie" electorală sau nu, de natură politică sau nu, sunt susceptibile să fie difuzate prin mijloace de informare, să reţină atenţia publicului şi, astfel, să contribuie la elaborarea deciziei de a face o declaraţie de opinie şi/sau de a vota într-un anume fel.

Dintre "factorii pe termen scurt" (situaţia economică, presa, activităţile de campanie, spectacolul actorilor politici, cheltuielile ludice şi băneşti ale campaniei, sondajele) vom reţine pentru analiză în special *sondajele de opinie*, întrucât însăşi informaţia că există multe sondaje pare a favoriza *sensibilitatea la conjunctură.* Este oare exagerată afirmaţia unor jurnalişti şi analişti politici că ar exista "firme sondajiere fantomă" care fac sondaje doar pentru a menţine anumite teme sau persoane publice în câmpul chestionabilului şi deci pentru a scădea din greutatea aprecierii lor pe baza unor atitudini politice "întârziate" (identităţi ideologice, rutine etc.)?

Privite în interiorul dispozitivelor de comunicare, aceste procese de *ajustare la conjunctură* ne apar ca *forme de stabilizare a opiniilor şi atitudinilor politice*. Unii sociologi ("cognitiviştii") le tratează cu termenul "efecte". Iată trei dintre cele mai des amintite în "sociologia comunicării politice"[316].

Efectul de agendă (*agenda setting*) indică receptorului colectiv "la ce să se gândească", prin tehnici de "frapare" a unor mize care pot tensiona "climatul de opinie". Această tensiune se încarnează într-o atitudine de aşteptare, anume ca "să se vadă" că oamenii sunt "respectaţi de personalul politic"- vezi mai departe în text discuţia despre *evergetism*. Această "emoţie de aşteptare" creează o presiune pentru o ierarhizarea publică a priorităţilor.

Efectul de cadraj (*framing*) care consistă în realizarea de cadraje informative traductibile imediat în definiţii ale situaţiei problemei. De exemplu, un tratament episodic al sărăciei incită la o atribuire individuală a vinovăţiei, pe când tratamentul tematic conduce la recunoaşterea unei responsabilităţi colective.

Efectul de amorsaj (*priming*) se realizează prin tehnici de centrare a atenţiei "opiniei publice" asupra unei probleme. Apoi are loc conversiunea acesteia dintr-un criteriu specific într-unul de evaluare generală. De exemplu, "oferta electorală" este interpretată dintr-o postură reflexivă faţă de o informaţie generală, nespecifică contextului electoral.

3. Polifonia discursivă

Termenul "polifonie" a fost elaborat de M. Bahtin pentru a arăta că în toate categoriile de texte există mai multe *voci care vorbesc simultan*. Exemplul său preferat este literatura populară, în care, în opoziţie cu literatura clasică sau dogmatică, întâlnim o adevărată "mascaradă" (în sensul că autorul ia pe rând mai multe *măşti*). Spre deosebire de M. Bahtin - deşi voi lua în calcul îndeosebi corpusul "scriiturii politice populare" (conversaţii cotidiene, vociferări, interpelări, telefoane date în timpul emisiunilor radio-tv, slogane şi desene pe ziduri, scrisori de reclamaţie, interviuri cu persoanele obişnuite etc.) - "polifonie" nu va fi considerat doar ca o "carnavalizare" (Bahtin) a *suitei de enunţuri*. Spunem că prin

[316] J. Gerstlé, "La sensibilité des électeurs à la conjoncture", *Revue française de sciences politiques*, Paris, oct./1996.

această "suită" se încarnează o *identitate narativă*. În acelaşi fel poate fi înţeles şi W.I. Thomas. El povesteşte că l-a întrebat odată pe un ţăran dacă poate să spună "până unde se întinde o «ocolica» (vecinătatea)". Acesta ar fi dat următoarea *definiţie socială*: "Merge atât de departe cât se mai vorbeşte de acel om".

Aceste precizări sunt necesare nu numai pentru lectorul care urmăreşte consistenţa suportului teoretic al analizei de aici, dar şi pentru a ne diferenţia de "tehnica" unor "analişti de discurs" care doresc să facă interpretări rapide ale unor enunţuri publice. Mă refer, mai ales, la acei analişti politici şi ziarişti care - ca să iau un prim exemplu - se grăbesc să analizeze "pe rând" slogane ale unor partide politice pentru a da verdicte cu privire la "efectele" lor în campaniile de marketing. Aşa cum voi arăta, nu numai că trebuie să vorbim de un intertext (*hipertext*) global format prin interacţiunea acestor enunţuri, dar chiar fiecare dintre ele presupune un *interpretant intern* care "aude" mai multe voci.

Să luăm, de pildă, şapte slogane din campania electorală din noiembrie 2000:

1) "Singuri pentru Europa, singuri împotriva stângii" (CDR 2000);
2) "Aproape de oameni, împreună cu ei" (PDSR);
3) "Eu nu vin la putere, eu vin la muncă. Cine are curaj, merge drept la ţintă" (PNL + T. Stolojan);
4) "Viitorul începe cu tine. Încredere în fiecare, şanse pentru toţi" (PD + P. Roman);
5) "Viitorul tău e grija mea. Muncă cinstită, bine plătită" (APR + T. Meleşcanu);
6) "Programul Isărescu este singurul românesc, valoros, eficient, realist, european. Convinge-te, merită!";
7) "Jos mafia, sus Patria" (PRM + C.V. Tudor)!.

Referentul modelului care ne permite să descifrăm aceste enunţuri nu este "succesivitatea efectelor". Aceasta este procedura interpretativă a unui analist politic sau aceea a specialistului în *marketing*. Din "raţiuni profesionale", ei sunt nevoiţi să calculeze "raporturi optime" (faţă de eventualele "efecte perverse" sau din punct de vedere al costurilor financiare ale campaniei). Astfel, vor putea zice: solganul 1 va avea efect asupra celor conştienţi de importanţa "ochiului public european" şi de necesitatea unui "joc parlamentar cu o opoziţie democratică de dreapta"; sloganul 2 şi 5 sunt bune "ca să atragă pe cei ce se tem de iniţiativa privată şi vor un paternalism politic" etc.

În calitatea noastră de persoane obişnuite, nu ne construim însă intenţia de vot în funcţie de aceste *efecte scontate*, ci printr-un soi de *re-reprezentare* a "dialogului intern" dintre aceste enunţuri. Desigur, un asemenea hipertext (= *reţeaua semantică*[317] existentă prin operele de metafizică politică + doctrinele şi

[317] De ex., "probele" din rețeaua semantică a "cetății" opiniei (renumelui) sunt prezente atât în opera lui Hobbes, cât şi-n sfaturile din "cărțile de marketing politic" de uz popular sau în comentariile analiștilor politici de duminică. Iată o ***listă cu descriptori***: a fi ascuns

discursurile politice + enunţurile "persoanelor obişnuite") funcţionează doar în acel tip de *colectivitate umană* în care se va fi înstăpânit deja o procedură de vizibilizare semantică a ei înseşi ca un "conţinut". Ceea ce într-un limbaj metaforic apare prin expresia "momentul în care colectivitatea se dă ea însăşi la văzut"[318] este în realitate un *moment de revelaţie*[319] a existenţei unui *spaţiu public*.

În acest sens, spunem că se formează un ***discurs social poliadic***. Acesta poate fi înţeles în sensul unei *capacităţi* de a opera un colectiv pornind de la multiplu în baza unei *comunităţi de interpretare*. Dar trebuie să vedem în acest discurs o *acţiune*, iar nu un *compozit de rutine sociale* şi *acte de interpretare*. Va trebui să utilizăm o metodologie derivată din teoriile acţiunii - aşa cum am prezentat-o în capitolul precedent.

Aşa cum am specificat, ne propunem să analizăm *momentele de cronicizare a criticii ordinare a valorilor publice*. În consecinţă, ne întrebăm cum anume "discursul social" funcţionează la un *nivel infra-individual*. Aceasta înseamnă că discursul încarnează un *dispozitiv de fundal social* în care nu există o diferenţă radicală între *experţi şi novici*. Cu alte cuvinte, "distribuţia socială a cunoaşterii" nu recunoaşte cele trei *tipuri-ideale* găsite de Schutz (omul de pe stradă, cetăţeanul de pe stradă, expert).

Expertul este la Schutz cel care lasă să se impună o problemă şi un *sistem de pertinenţă unic*. În modelul expresivist însă, discursul social nu este analizat ca fiind organizat asemenea sistemului-expert (nu operează prin cunoaştere propoziţională: "a şti că"). Totuşi, în cadrul discursului se manifestă un "auditoriu universal" (Ch. Perelman). Prin intermediul unei presiuni cognitiv-emoţionale acesta "cere" participanţilor dialogici să manifeste "justificări întărite". Pentru sociolog, problema este de a găsi aceste mecanisme de "întărire a justificabilităţii" în alte locuri decât în structurile gramaticale.

Cu alte cuvinte, discursul social poliadic nu este o hidră lingvistică dotată cu şapte capete care stau la pândă pentru a muşca enunţările non-convenţionale. Cum a analizat J. Elster, procedura tacită a echilibrului între meta-norme şi meta-emoţii[320] înscrie - la nivelul diferitelor reţele şi figuri ale *intenţionalităţii colective* - o *încredere dispoziţională.* Aceasta este primul pas spre răspunsuri sociale, adică acele atitudini de aşteptare care nu sunt bazate pe *calcul* (raţionalitatea strategică postulată în metodologia specifică *marketing*-ului politic) sau pe *trama* unor permanente "acte de interpretare" (analistul politic). *Spaţiul public* astfel observabil poate fi desemnat ca ansamblul figurilor şi procedurilor tacite de vizibilizare în *reţeaua* înscrisă în *fundalul local* (vezi analiza lui J. Searle). Prin ocurenţa

(suspect), a stârni indiferenţa, a fi uitat ("Pe Petrică l-a cam uitat APACA"), a nu mai avea receptivitate, a avea imaginea deteriorată, estompată etc.

[318] J. Widmer, *Langues et configurations de l'espace public*, Hermes, Paris, 19/1996.

[319] De aceea, prin observarea acestor procese socio-discursive vizăm o descriere a modurilor de încarnare a sensului în discursuri, valoarea informativă a enunţurilor trecând pe locul doi.

[320] Vezi analiza lui J. Elster.

diferitelor proceduri de creare de *acceptaţii colective,* unele probleme particulare (locale) pot deveni publice şi invers (vezi "efectul priming").

Aşadar, în exemplul de mai înainte (cele şapte slogane politice), discursul social nu trebuie considerat ca *juxtapunere* de "acte de interpretare". Această eroare provine din supoziţia că orice comprehensiune stă pe un act de interpretare. Introspecţiile noastre naive ne relevă că de fiecare dată când înţelegem ceva, înţelegem "aşa", şi nu "altfel"; că mereu este posibilă o interpretare distinctă. De aici se ajunge însă la ideea eronată că există o etapă logică aparte, un *act* de interpretare distinct care acompaniază orice comprehensiune normală[321].

Aceasta este o procedură de analiză utilă celui specializat în *marketing*-ul politic. Pe noi ne interesează însă condiţiile de posibilitate ale unui *model normativ-expresivist.* Cei care susţin că "spiritul social" ar funcţiona doar în modul strategic antrenează - mai mult sau mai puţin voit - o *concepţie relativistă privind moralitatea strategiilor politice*. Aceasta duce la pierderea din vedere a dimensiunii antropologice a acţiunii sociale. Or, importanţa acestei dimensiuni nu decurge doar dintr-un soi de "perspectivism metafizic" (cu grijă îngăduit de adepţii "realismului calculului interpretativ"). Această grijă este "strategică" deoarece ne îndepărtează de o tematizare în termeni publici a ideii că există *divergenţe morale inacceptabile.*

Ne putem astfel întreba - ca să revenim la exemple - dacă nu cumva enunţul din sloganul CDR ("Singurii care…") a produs o astfel de disfuncţie în această *reţea semantică polifonică.* Astfel, în cercetarea noastră am observat că în interviurile de grup (îndeosebi în *Focus I, IV, V*) se exprimă un *sentiment de agasare* faţă de un asemenea enunţ: "o obrăznicie" - cam astfel apar caracterizările făcute de interlocutorii din aceste grupuri, "nu trebuie eu să stau lipită de afişele Convenţiei ca să fiu «de dreapta»", declară altcineva într-un interviu individual. Şi mai violentă a fost expresia emoţiilor în legătură cu sloganul "Cu stânga nu-ţi poţi face nici măcar cruce. Să nu zici că nu ţi-am spus!". Iată, aşadar, aici un bun exemplu de "eficienţă instrumentală" a calculelor făcute de unii specialişti în *marketing politic*. Să fi scăpat ei oare din vedere că spiritul "simplului cetăţean" nu este totalmente "formatat" prin discursurile politice de tip *marketing*, adică nu acceptă acele incitări la divergenţe morale radicale?

Aşa cum vom vedea, procedura cea mai puternică de publicizare este *vizibilizarea absenţei emoţiilor*. Astfel, absenţa invitatului la o reuniune publică sau identificarea absenţei emoţiilor este percepută ca o *ofensă a sensului uman comun*. Chiar de la un moderator de *talk-show* se aşteaptă o "reacţie emoţională". De pildă, în campania electorală din noiembrie 2000 s-a putut observa o interesantă "reacţie"

[321] O eroare asemănătoare este găsită şi de Searle, în domeniul ştiinţelor cognitive, când acestea susţin că de fiecare dată (dacă - atunci când privim un arbore dintr-o anume parte - noi ştim că arborele are o latură în spate) facem o inferenţă. "Nicidecum, afirmă Searle, ceea ce se petrece, în mod simplu, este că noi privim arborele ca un arbore adevărat"[321]. Cf. *La redécouverte de l'esprit*, Paris, Gallimard, 1992, p. 259.

(scurtarea duratei licenţei de emisie pentru postul de televiziune Tele 7 ABC cu şase luni) a membrilor Consiliului Naţional al Audiovizualului (CNA) la "*lipsa de reacţie* a moderatorului (Diaconescu) în cadrul emisiunilor din 9, 10 şi 15 noiembrie". În aceste emisiuni - ca şi în majoritatea scenelor conversaţionale penibile care puteau fi văzute între invitaţii acestui *talk-show* - moderatorul lăsase invitaţii "să se dea în spectacol", înfăţişându-se ca un simplu "corespondent de presă" însărcinat să prezinte lucrurile "cât mai autentic"[322].

Este interesant de observat că îndeosebi interlocutorii din *Focus III* interpretează această problemă prin referinţă la "cadre politice" (cei mai mulţi au văzut în "reacţia CNA" o simplă măsură punitivă contra politicii tacite a postului de televiziune). Doar în *Focus IV şi V* - despre care voi vorbi ceva mai departe - apare ca referenţial interpretativ ideea unui "cadru moral" independent de interesele politice.

În concluzie, *modelul polifonic* ne îngăduie să observăm interacţiunile discursive din situaţiile de viaţă cele mai obişnuite - dar şi *circulaţia marilor discursuri publice* - ca infirmare sau confirmare a unui "Noi" (proprietate a spaţiului public pe care H. Sacks o numeşte *duplicatively organized*, adică *conversiune* a "audienţei" în "comunitate de interpretare"). Această configurare auto-enunţiativă a lui "noi" - prin *semiosis*-ul social - se bazează pe prezenţa *implicită* a celor trei poli gramaticali (Eu, Tu, El) în fiecare discurs social: în limbă, în mituri, în religie, în ştiinţă, în drept şi politică.

Dacă ne reamintim distincţia de mai sus dintre *avizul universal şi opinia reţinută,* atunci nu ni se pare prea sofisticată următoarea întrebare: *convergenţa empirică* a acestor *reprezentări interne implicite* asigură oare "prin sine" (întrucât "există ca" spaţiu al unor proprietăţi atomice interdependente) o distribuţie optimă a *factorului reflexiv* care activează un *cogito ergo sum* colectiv?

În *Structura simbolică a câmpului electoral* am încercat să argumentez că funcţia simbolică a sondajelor de opinie este tocmai aceea de a realiza un *eşantion imaginar* la care "persoanele concrete" se raportează pentru a realiza această "reflexivitate colectivă"[323]. În această lucrare o vom aborda într-un model în care

---

[322] În interviul de grup (*Focus III* - militanţi politici şi sindicali, reprezentanţi ai unor ONG-uri) pe care l-am realizat în ziua de 21 nov. 2000 - imediat după "reacţia CNA" - am pus această problemă, dar am putut constata că nici măcar aceia care urmăriseră emisiunile în "mod sistematic" nu-i acordaseră vreo *semnificaţie morală directă.* Discuţiile s-au aprins însă când una dintre interlocutoare (fostă ziaristă, iar în acel moment activă într-un ONG) a făcut remarca:"să zicem că noi ăştia din ONG suntem cât de cât obişnuiţi cu chestia asta, dar dacă te apuci să faci un seminar numai cu jurnalişti… ai să vezi că se transformă într-o conferinţă de presă. (…) Cum e asta oare (referinţa este la *Tucă-show*), îi pui unuia o întrebare, apoi te întorci cu scaunul şi-i pui şi celuilalt o întrebare?".

[323] Adaug aici doar un argument asemănător pe care l-am descoperit recent la H. Garfinkel (*Studies in Ethnometodology*, Cambridge, Polity Press, 1984). După celebrul etnometodolog, această "procedură endogenă" s-ar releva prin transpunerea în manuale educative de sociologie (acele "compendii americane, cu coperţi groase şi frumos colorate") a tot soiul de tabele şi tipologii, inclusiv de *forme statistice sondajiere*, care

caracteristica sa cognitivă devine o funcţie într-un mecanism de activare a unor *emoţii publice.*

B. Şase lumi ale practicilor reflexive non-discursive

1. Încadrări teoretice: cartezianism, etnometodologie sau pragmatică formal-transcendentală?

Să începem cu o analiză a supoziţiilor tacite care stau la baza unui model propus de L. Boltanski şi L. Thévenot. Cei doi sociologi francezi încearcă să evite accepţiunile polare asupra reprezentărilor sociale:

1) Reprezentările trimit la o realitate dată în care practicile sociale sunt împărtăşite ca urmare a "interiorizării" şi "reproducerii" - caz în care "comunicarea" ar fi doar o chestiune de transmisie-(de)codificare. Sarcina sociologului ar fi aceea de a invita persoanele obişnuite să ignore "descripţiile de sine" pentru a lucra într-un limbaj "ştiinţific" neutru. Am discutat despre această posibilitate cu ocazia prezentării modelului weberian. Un caz particular este acela al "analiştilor politici". Printr-un soi de "circulaţie discursivă în borcan" (D. Wolton), aceştia incită cetăţeanul să folosească limbajul culturii politice din "sfera publică" (îndeosebi cea încarnată în dezbaterile televizuale) pentru a "corija" comprehensiunea de sine a "persoanei obişnuite". De exemplu, dacă am continua analiza din perspectiva modelului lui Bourdieu ar trebui să introducem conceptele de dominant şi dominat[324].

2) Reprezentările sunt "construcţii sociale" prin care clase de actori efectuează o tipificare reciprocă a practicilor habituale. În consecinţă, comunicarea ar fi analizabilă pornind de la "teza incorigibilităţii": fiecare dispozitiv de comunicare trebuie înţeles în propriii săi termeni. Astfel, "conţinuturile" comunicării nu au ca referenţial "producţia socială" de mecanisme cauzale (un dans tribal

au menirea de a aduce "corecţii" comportmentului cotidian căci până la urmă sunt "interiorizate" prin *Leviathanul* reţelelor de socializare morală şi politică. Această "folk disciplină" sociologică devine parte a realităţii pe care vrea să o studieze căci până şi statisticile - considerate ca "borne" fiabile - depind direct de capacitatea de judecată a actorilor care colectează date şi le transpun în "colaje". Iată, aşadar, cum se despărţea Garfinkel (*op. cit*., p.VIII şi 75) de vulgarizarea care se putea face paradigmei fostului său profesor de la Harvard (T. Parsons).

[324] În privinţa valorii şi limitelor unei asemenea abordări, amintesc pe scurt două lucrări. P. Champagne (*Faire l'opinion. Le nouveau jeu politique*, Minuit, Paris, 1990) susţine că diminuarea violenţei fizice a acţiunii politice se plăteşte cu reîntărirea *violenţei simbolice*, adică prin impunerea de noi credinţe, mai mult sau mai puţin iluzorii, care fac posibile procesele de dominaţie fără a mai fi necesare mijloacele violente. În esenţă, ideea unor sociologi ca P. Bourdieu şi P. Champagne este că "dominaţii" devin treptat incapabili să analizeze şi să combată violenţa structurilor de dominaţie. O altă părere este aceea a lui D. Colas (*Sociologie politique*, PUF, Paris, 1994). Într-o perspectivă critică maximalistă, el consideră că sociologii din *şcoala Bourdieu* induc o atitudine de suspiciune a democraţiei în profitul unei viziuni totalitariste (*op. cit*., p. 80-84).

care să atragă ploaia, un "rap" *B.U.G. Mafia* care să atragă atenţia autorităţilor asupra situaţiei din cartiere). Ele au o funcţie "simbolică", fiind doar vorba de "forme" prin care grupurile sociale retrăiesc "expresiv" problemele cu care se confruntă.

Înainte de a prezenta armătura modelului, este instructiv să facem câteva observaţii asupra încercării celor doi sociologi de a realiza o critică bifurcată prin care vor să prindă în aceeaşi capcană doi iepuri: prima este la adresa minimalismului convenţional al etnometodologilor, cealaltă este concepută ca o reacţie anticarteziană.

Etnometodologia ar putea fi criticată din cauza pragmatismului său. Acesta ar fi prea radical, întrucât presupune că persoanele sunt dotate cu un ansamblu de proceduri - de *a şti-a-face* - prin care inventează, chiar în situaţiile de criză, suporturi *ad hoc* de stabilizare a unor sensuri necesare *ajustărilor interindividuale* într-un colectiv.

Cum am analizat deja într-un alt capitol, etnometodologii au insistat să spună că nu există "convenţii în repaus" şi au propus cu sarcasm ca ele să fie lăsate sociologilor care se cred mai abili decât persoanele obişnuite. Cu adevărat important, pentru etnometodologi, este doar acel soi de *convenţii cvasi-naturale* ("etologice", dacă ne gândim că Goffman şi-a elaborat *cadrele* plecând de la modul în care se "observă" tigrii ca să "ştie" când se trece de la joacă la bătaie) care realizează controlul social prin *markeri.* Aceste echilibre convenţionale nu au însă o "structură de limbaj", fiind doar condiţiile de posibilitate pentru ca agenţii să-şi poată realiza funcţia de intercomprehensiune "în situaţie". Aici, confirmă Boltanski şi Thévenot, apare meritul lui Habermas şi Apel.

Prin modelul *pragmaticii formale* sau *transcendentale*, Habermas şi Apel au reabilitat "limbajul intersubiectiv" ca *suport de vizibilizare publică a stabilităţii* interacţiunii sociale. Susţinerea lui Boltanski şi Thévenot este însă că ar trebui construit un program pragmatic în care să fie mult mai mare gradul de exigenţă al "probelor" aduse atunci când *indivizi separaţi* (sau grupuri) *încearcă să justifice* "că" se comunică deschis şi/sau autentic. Sociologii ar trebui să descrie acest gen de *configuraţie comunicaţională* observând o "ţesătură de relaţii" care are două "intrări":

a) Funcţia "convenţiilor în repaus" - prin dezvăluirea modului în care *principiile, normele şi convenţiile* sunt înscrise în obiectele, scriptele şi figurile care dau corp comunicării umane.

b) *Resursele argumentative şi justiţiare,* care nu există decât în forme animate şi actualizate prin mediaţiile care asigură *regimuri stabile* ("format de relaţii") pentru *acţiuni-în-situaţie*.

2. Pragmatica situaţionistă: acţiunea situată, percepţia directă a semnificaţiilor sociale

Pentru o primă clarificare[325], voi face o scurtă prezentare a raportului dintre cei trei termeni implicaţi în această discuţie: situaţie - mediu - configuraţie. Putem oare să construim o "soluţie de mijloc" în disputa dintre "situaţionalişti" şi "simbolişti" cu privire *la acţiunea comunicaţională*?

Ca orice acţiune, şi aceasta se reglează în mod inevitabil din interiorul ei înseşi, în funcţie de:

a) structura percepută a situaţiei;

b) disponibilităţile locale.

Fie din perspectiva orientării fenomenologice, fie dinspre "ecologia culturală", ***situaţionaliştii*** insistă asupra aspectelor în care agenţii au prea puţin de a face cu "reprezentări clare şi distincte". Desigur, organizarea comportamentului comunicaţional este şi efectul unor anticipări sub forma de "planuri" - acestea fiind "miezul dur" în ***paradigma simbolistă.*** Ele sunt însă doar un soi de *ghiduri* pentru reperarea şi tematizarea aspectelor problematice. Situaţionaliştii relativizează eficacitatea concretă a "planurilor", pentru a susţine că rolul lor este doar acela de a reînscrie "spiritul" în "teatrul operaţiunilor". Cu alte cuvinte, mai curând decât un discurs reflexiv al baghetei magice a unui "pilot mental", organizarea acţiunii este o încarnare a tramei evenimenţiale prin care se regăseşte "vraja mediului". În sociologie, această *externalizare a instanţei de control* se exprimă prin tendinţa de a concepe spiritul ca fiind "obiectiv", adică încorporat în instituţii, practici, uzaje şi cutume.

La vremea sa, Goffman vorbea despre necesitatea de a "remedia caracterul «neglijat» al situaţiei". Preluând această sugestie, unii adepţi ai teoriei "orientării ecologice" (J. J. Gibson; E. Hutchins) consideră că la paradigma simbolistă este criticabilă nu atât ideea de "plan", cât faptul că modelele acesteia presupun din partea agentului un *efort cognitiv* considerabil, dificil compatibil cu exigenţele "acţiunii situate". De aici rezultă că ar trebui să indicăm procesele şi *dispozitivele de simplificare* a acestor sarcini. Aceasta presupune a considera *cogniţia* ca fiind *distribuită* între *spirit* şi diferitele elemente ale *mediului*. Noi trăim în medii structurate pe mai multe niveluri şi potrivit unor modalităţi temporale diferite. Pentru a reduce incertitudinea şi complexitatea, ne încredem într-o anumită permanenţă a obiectelor, evenimentelor, simbolurilor şi instituţiilor. Această stabilitate a mediului nu cade însă din cer, ci este *pre-organizată* într-un ansamblu de indici care suscită *în mod direct*[326] anumite gesturi şi acţiuni (*i.e*. fără calcul,

[325] O analiză mai detaliată - din perspectiva presupoziţiilor *modelului expresivist* - este realizată de L. Quéré, "La situation toujours negligée?", *Réseaux*, Paris, CNET, 85/1997.

[326] Desigur, problema corelată este aceea că în mod implicit se postulează existenţa unei *percepţii directe a semnificaţiilor sociale.* Ideea ridică încă mari dificultăţi epistemologice. Nu mi-am propus să analizez aici această problemă. Menţionez doar că putem să o tratăm în formula "reflexivitate non-discursivă". Indicatorii prin care sunt descrise "cetăţile comunicaţionale" (vezi mai departe în text) pot fi priviţi ca astfel de

inferenţe, rememorări, discursuri narative etc.). Cu alte cuvinte, *in vivo* şi *in situ,* operaţiunile prin care se analizează informaţia sunt simplificate întrucât "environnement-ul socio-cultural" are o natură evenimenţială care ne face să "*avem* o situaţie" (J. Dewey, *Logique. La théorie de l'enquête*, Paris, PUF, 1993) în care putem să improvizăm. Această "ajustare ecologică" este sprijinită pe ceea ce în "abordarea ecologică" se numeşte *embodied skills*. În mod intuitiv, ne putem gândi la aceste îndemânări încarnate în "acţiunea situată" ca la acele abilităţi de care dăm dovadă atunci când ne descurcăm printr-un râu cu mici cascade, fiind "situaţi" într-un caiac. La fel în "viaţa socială", pentru a ne comunica ceva imprecis ne trebuie un adevărat *ritual de trecere*.

Totuşi, există şi un *mod de structurare a mediului* care depinde de *săvârşirea de acţiuni* care produc "configuraţii" comandate de jocul de pertinenţă între *centrele de interes ale momentului practic*. Spunem, astfel, că trecem de la *mediu* la *situaţie* printr-o "orientare a experienţei". În limbaj fenomenologic, se consideră că această trecere se face prin *producerea de configuraţii*. Aceasta implică o *competenţă de a distinge* "figura" pe "fond".

De exemplu, în modelul "cetăţilor comunicaţionale" pe care îl vom observa în detaliu în paginile următoare, persoanele sunt înzestrate cu o "competenţă metafizică". Aceasta se referă la capacitatea de a face "dezvăluiri" şi de a sesiza că într-o dispută se aduc argumente care ţin de un alt "principiu de echivalenţă" sau că principiul este invocat în mod fraudulos sau "factice". De aici rezultă "o dezvăluire", un *diferend* sau un *denunţ public*. Aceste "figuri" sunt "selectate în mediu":

- fie din punctul de vedere al unor convenţii şi reprezentări interiorizate;
- fie dintr-un punct de vedere pragmatic - întrucât, din fondul dispoziţional, se actualizează un anumit ritual de trecere între diferite valori.

Aşa cum am văzut atunci când am prezentat *modelul discursivist al comunicării*, "situaţiile de comunicare" au o structură temporală relativ indeterminată. Într-un model expresivist, "contextele pragmatice" nu sunt analizate - aşa cum este cazul "contextualismului" - doar ca un soi de *parametraj al situaţiilor de comunicare*[327]. Enunţurile, obiectele, acţiunile şi evenimentele capătă inteligibilitate şi un sens deoarece sunt selectate, inserate şi totalizate în ***secvenţe scurte***[328] de natură verbală şi/sau iconică: în declaraţii, conversaţii, intrigi şi povestiri care le încapsulează într-un *eveniment* (vezi discuţia anterioară).

Din punct de vedere metodologic, aceasta înseamnă că trebuie să construim tehnici pentru a putea descrie modul în care persoanele înseşi califică, identifică, interpretează, explică "ceea ce se petrece realmente". Spre deosebire însă

reprezentări perceptive care permit acestei "cogniţii distribuite în mediu" (Hutchins) să realizeze "analize-în-context".

[327] Vezi analiza lucrării lui Reboul şi Moeschler.

[328] Vezi exemplul dat în Partea a II-a, cap. VI A1.

de etnometodologi, modelul expresivist pleacă de la lecţia habermasiană şi, astfel, obţine o *resemantizare* a dimensiunii pragmatice. Cu alte cuvinte, prin acesta susţinem că:

1) Asemănător modelelor *spaţiului public procedural*, conţinuturile semantice sunt reprezentări imaginare "purtate" prin contextul natural, social sau cultural şi, astfel, susceptibile de a fi puse în chestiune, justificate, modificate. "Situaţiile de comunicare argumentativă" care sunt activate se bazează pe o constrângere în dublu sens:

- *de la principii* spre formele concrete de discuţie;
- *de la formele concrete* de întemeiere a acordului prin discuţii spre principii[329].

2) Într-un model cognitiv-expresivist, dimensiunea semantică este ireductibilă întrucât este legată de o *problematică a deciziei*: ***a lua în serios justificările persoanelor***, a le studia în pluralitatea lor radicală, a le urmări modul în care îşi desfăşoară explicaţiile, rapoartele asupra propriilor acţiuni, a examina sensul justiţiei pe care îl exprimă implicit sau explicit. Aceasta implică presupoziţia că fie "sociologul", fie "simplul cetăţean", fie "procurorul", fie "justiţiabilul", fie "reprezentantul politic" - nu contează cine - este angajat *volens nolens* într-un *regim de probe* care:

a) va permite recunoaşterea legitimităţii anumitor persoane, obiecte, fenomene naturale etc.;

b) va impune constrângeri cu privire la definirea acelor judecăţi despre care se poate recunoaşte că "urmează un curs normal";

c) va circumscrie *aşteptări* cu privire la discursul Celuilalt.

Se poate trăi şi acţiona în mai multe lumi, cursul deciziei ni se poate isprăvi în mai mulţi "viitori posibili", dar toate acestea se regăsesc într-o densă *reţea de exigenţe* care garantează o adecvare a discursului, în interiorul fiecărui ***regim de angajament***. Prin această ultimă exigenţă se redă vigoare referenţială discursului social, care, în varianta postmodernismului influenţat de Nietzsche, însemna, mai curând, afirmarea ludică a individului.

3. Ce este o "cetate comunicaţională"?

Vom încerca să identificăm mai multe "naturi" (lumi) în care comunicarea este *contractualizată* pentru a putea urma *acorduri justificabile* prin *probe de realitate*. În momentul în care modelul este complet din punct de vedere axiomatic, se poate folosi numele de "cetate" (în termenii lui Boltanski şi Thévenot).

Trebuie să fim foarte precişi în elaborarea acestor definiţii, altfel nu sesizăm adevărata complexitate şi noutate a acestui model. De pildă, în fraza

[329] [a]i la Habermas sau Apel există această "dublă constrângere" venită din ţesătura pe care o realizează actele de vorbire intersubiective, dar aspectul ei normativ este în cele din urmă construit pe *exigenţe formale* (cel puțin așa se vede cazul la Habermas în primele sale lucrări) sau *transcendentale* la Apel ("comunitatea comunicațională ilimitată").

precedentă, nu este vorba doar despre o descripţie a modelului teoretic: "completitudinea axiomatică" este chiar o trăsătură constitutivă competenţei metafizice şi politice a persoanei obişnuite (vezi discuţia anterioară). Cei doi sociologi francezi nu au insistat suficient asupra acestei probleme, astfel că unii - îndeosebi sociologii care au adoptat individualismul metodologic - au văzut aici un ***model voluntarist***. Aceştia din urmă - în general prizonieri ai modelului reprezentaţionalist (reprezentări interiorizate sunt scoase "la calcul" în funcţie de oportunităţile mediului) - fac o confuzie între atenţia pe care o persoană o îndreaptă pentru a decodifica semnificaţia unei acţiuni publice şi atenţia încarnată spontan[330] într-o *secvenţă scurtă de acţiune*.

O ***cetate comunicaţională*** este:

1) garantul *mărcilor* care ghidează tacit sau explicit interpretările stărilor de indecidabilitate privind "deschiderea"comunicării;

2) depozitarul conectorilor pragmatici care constrâng inferenţele în familii de reprezentări.

Boltanski şi Thévenot au plecat de la o "analiză de conţinut" care a revelat o stranie corespondenţă între:

a) conceptele şi argumentele din diverse reţele de opere literare, filosofice, politologice, economice, de "relaţii publice" ş.a.m.d.[331];

b) competenţa indivizilor obişnuiţi de a face *judecăţi incondiţionale* asupra lucrurilor importante, de a identifica lucruri şi fiinţe detaşate de context şi de a se pune de acord asupra unor *forme de generalitate*.

Boltanski şi Thévenot au numit această competenţă cu termenul de "reapropriere". Oamenii pot face astfel de abordări întrucât ele nu presupun decât relaţii, explicitabile prin cuvinte simple, cu un "lucru general", comun obiectelor astfel "apropriate".

Dar oamenii nu sunt ţinuţi morţiş să se expliciteze, aşa că apare o restrângere metodologică: capacitatea oamenilor de a face *re-aproprieri* nu este abordată în ea însăşi. Nu trebuie deci să explorăm universul ilimitat al sistemelor de clasament, al taxonomiilor, al nomenclaturilor etc. Ne interesăm doar de cele care vizează un acord al tuturor graţie unei *justificări* fondate pe un *principiu universal*.

Altfel spus, vom presupune ca referent colectiv acele *stări cognitiv-emoţionale* care traversează discursul social în *locuri speciale ale spaţiului comun*: sacrul, "locul înalt", acorduri cu privire la procedurile de asamblare a unor aranjamente de vizibilizare, încrederea în limbaje standardizate, funcţionarea

---

[330] Aşa cum se va vedea în finalul lucrării, consider că prin conceptul de "emoţie informativă" se poate defini mult mai clar acest soi de "atenţie spontană la semnificaţii".

[331] Demersul lui Boltanski şi Thévenot recurge la filosofia politică occidentală şi la textele în care "cetatea" este prezentă în forme sistematice: "…acestea propun o formulare generală, valorând pentru toţi şi în toate situaţiile, validând jocuri de uzaj, de proceduri, de aranjamente sau de reguli care au operativitate locală" (*EG*, p. 59).

simbolică a memoriei enciclopedice (vezi formalizarea lui D. Sperber). La acest nivel al *semiosis*-ului, "raportarea la sine" devine o versiune colectivă a lui *cogito ergo sum*.

În modelul utilizat aici vom presupune că sesizarea diferenţei faţă de o altă comunitate comunicaţională implică mai întâi competenţa sesizării unei *diferenţe interne*. De pildă, în fiecare "cetate", persoanele trăiesc emoţional incertitudinea unor "ordine de egalitate". Am putea deci să concluzionăm că această configurare auto-enunţiativă a lui "Noi" este întotdeauna politică, în sensul că politica este mai întâi "conflictul asupra existenţei unei scene comune, asupra existenţei şi calităţii celor prezenţi acolo" [332].

Pentru a analiza cum persoanele obişnuite ajung la *forme de acord* asupra a ceea ce ele fac, nu este suficient să avem ca date *competenţele* lor de *re-apropriere* (abordare) a lucrurilor importante. Nici referinţele la o cultură care ar da socoteală de dispozitivele de co-interpretare implicită nu rezolvă problema. Orice cercetare mai aprofundată va observa pluralitatea sistemului de valori din diferitele comunităţi sau grupuri de persoane (par indiscutabile azi revelaţiile făcute de Popkin asupra "căldurii comunitare" din societăţile tradiţionale). Apoi, absenţa discordiei ne poate trimite cu gândul la posibilitatea unei înşelătorii sistematice, de data asta la nivelul macro-discursului social (*bio-puterea* lui Foucault, de exemplu), care ocultează dominaţia unora asupra altora.

Soluţia ar putea să consiste atunci într-o metodă care să surprindă acele proceduri care conduc indivizii la realizarea de *probe* necesare *stopării dezacordurilor*. Vom examina modul în care "persoanele non-indiferente (amorfe)" *corporeizează apetenţa socială*[333]. Prin această noţiune de sorginte oarecum panteistă, ne referim la îndemânările (*embodied skills*) agenţilor de a căuta acele "obiecte sociale" în care *principiile de echivalenţă* pot fi direct percepute ca având "valoare funcţională". Revenind la discuţia anterioară privind "percepţia directă a semnificaţiilor sociale", această percepţie este corelată existenţei unor dispozitive sociale în care persoane reale pot să *măsoare,* ele însele, ceva sau să se măsoare cu cineva. Astfel, persoanele vor accepta o ordine ca fiind justificată în măsura în care au posibilitatea să *pună în valoare*, ele însele, astfel de obiecte. Dar vom vorbi şi despre efectele perverse ale acestei capacităţi critice[334].

Acum pot apărea două căi teoretice. Cea dintâi, aşa cum face J. Widmer, ne arată că "re-aproprierile" care pot avea loc pe aceste scene şi *stoparea unei dispute publice* sunt făptuite printr-o *limbă standard*. Prin luminarea aspectului arbitrar al oricărui semnificant instituţional, aceasta funcţionează ca o "limbă de şcoală" ce întăreşte credinţa în raţiune şi permite *ocuparea în comun a scenei* publice.

---

[332] J. Ranciere, *La Mésentente. Politique et philosophie*, Galilée, Paris, 1995, p. 49.

[333] Noţiunea de "competenţă socială" aparţine unui lexic pe care unii sociologi îl preiau necritic din psihologia socială bazată pe paradigma computaţionalistă.

[334] Vezi temerile "persoanei stânjenite" (Partea a II-a).

A doua cale duce numai până la scenă, care rămâne neocupată fizic, fiind proiectată imaginar ca *Loc înalt,* şi menţine interesul pentru definirea unui *garant metasocial* - altfel ar fi în pericol însăşi prezenţa "agrementului colectiv" (vezi modelul lui J. Searle) ca regulă constitutivă a democraţiei. Inexistenţa acestui "loc" conduce la scăderea interesului epistemic faţă de dispozitivele în care se corporeizează "climatul emoţional public" şi/sau intenţionalitatea colectivă. De pildă, nu mă duc să mă bat, purtând după mine sigle, cu un duşman căruia nu-i recunosc demnitatea. Îndată însă ce va fi fost recunoscut un Zeu al războiului - pricină nobilă ca să dau expresie publică unor atitudini emoţionale - pot apărea enunţuri de *principii superioare comune*.

Ambele abordări permit construcţii metodologice utile. În opinia mea, J. Widmer insistă asupra concluziilor de mai sus cu privire la ceea ce este "democraţia" întrucât studiul său are o ţintă tacită: analiza configuraţiei optime a multilingvismului elveţian. Efortul epistemic ar putea să ducă la construcţia ideal-tipică a unei "limbi politice" standardizate în aşa fel încât "principiul teritorialităţii limbilor" să fie încarnat într-un spaţiu geometric omogen, definibil după *modelul şcolii.*

Reformularea *normativ-expresivistă* a modelului lui Boltanski şi Thévenot urmează cea de-a doua cale. Cu alte cuvinte, pentru a evidenţia "conţinuturile ideatice" şi "trăirile emoţionale" legate de *strategiile, interesele şi justificările acţiunilor publice,* nu vom folosi un limbaj "neutralizat" de scolastica sociologiei structuro-funcţionaliste. Va trebui să realizăm comparaţii între limbajele reale, vii - aşa cum sunt ele încarnate în cogniţiile şi emoţiile noastre ca persoane cotidiene. Voi încerca să subliniez că nu există deosebiri radicale între indivizii cu statusuri-funcţii diferite pe scara socială.

Ideea este, cu alte cuvinte, să utilizăm acest gen de comparaţii ca pe un instrument de punere în evidenţă a unor *constante logice*. Dar şi acest instrument trebuie deosebit de demersul care consistă în a stipula modele logice, cărora le sunt apoi căutate exemple. Aduc ca sprijin şi modelul sociologic al lui N. Elias: socialul prezintă configuraţii concrete şi istorice care, cu toate că se prezintă ca având proprietăţi logice, nu pot totuşi să fie comparate cu un prototip, ci doar cu o altă configuraţie istorică[335].

4. Axiomatizarea cetăţii comunicaţionale

Contextele şi *ansamblele de obiecte* în care se manifestă *principii comune de echivalenţă* pot fi cercetate ca lumi coerente şi autosuficiente, numite, în acest model, ***naturi (corpuri comunicative).***

O controversă se manifestă în *figuri comunicaţionale* dacă - dar nu în mod necesar - indivizii recurg la un principiu pentru a-şi justifica poziţia. O *situaţie de*

[335] Cf. N. Elias, *Qu'est-ce que la sociologie?*, Paris, Press Pocket, 1991, p.157.

comunicare este "naturală şi justiţiabilă" în funcţie de un ***principiu superior comun***: 1) graţia; 2) stima; 3) renumele; 4) interesul colectiv; 5) preţul - capacitatea de a produce bunuri rare; 6) eficienţa; 7) tendinţa spre un proiect. Acestea mai pot fi numite şi "logici de acţiune".

Încarnarea unui *principiu superior comun* într-un dispozitiv de comunicare se pretează unei "lecturi fizionomice"[336] care nu stârneşte *amorfismul* sau *diferendul* în măsura în care persoanele au înclinaţie către o *aceeaşi natură*.

Se numeşte ***cetate*** un model formal complet - bazat pe metafizici politice diverse, dar care încarnează ***principiul comunei umanităţi*** *(axioma1- a1)***.**

Acest principiu abia aici, în cetate - adică după ce se vor fi identificat persoanele susceptibile de a se pune astfel de acord - devine o ***formă de echivalenţă***. Fiecare "cetate" încarnează o formă de echivalenţă, de aceea spunem că există o "pluralitate de *forme de generalitate*". Un prim acord este acela că dacă o altă persoană aduce un argument care contrariază, atunci acesta să fie considerat doar expresia unei alte *forme de generalitate*.

Persoanele care nu sunt dominate de o "agenţă amorfă", cât şi cele care nu intră în "diferend cu lumea socială" devin ***membri*** cu "parte întreagă" în cetatea respectivă. Aceasta înseamnă că modelul nostru se bazează pe ipoteza că *apetenţa pentru identificarea de "lumi"* este o fază necesară pentru "a se construi un acord".

Să insistăm puţin pe această noţiune de "membru", extrasă din vocabularul etnometodologic. Garfinkel a revenit[337] mereu asupra ei pentru a arăta diferenţa faţă de înţelesul de *collectivity membership* (Parsons) - indivizi organizaţi în mod colectiv. El insistă pe nevoia de a avea mereu în minte cele învăţate de la M. Merleau-Ponty: *familiaritatea noastră cu societatea este un miracol reînnoit fără încetare*. Această familiaritate desemnează ansamblul celor pe care le săvârşim în viaţa cotidiană ca practici care stau la baza oricăror forme de interacţiune. Ele sunt un soi de apetenţe ordinare care sunt necesare *producţiei cotidiene* a ordinii sociale. Un "membru" nu este deci o persoană care respiră, gândeşte şi aplică prin *joc de rol* regulile statusului, ci o persoană dotată cu un ansamblu de proceduri, de metode, de *a şti-cum-să*, care-l fac capabil să inventeze dispozitive de adaptare pentru a da sens lumii care-l înconjoară.

Unii adepţi[338] ai lui Boltanski şi Thévenot mărturisesc însă că sunt realmente "deranjaţi" de unele expresii fenomenologice şi/sau etnometodologice: "continua negociere", "construcţia neîncetată a unei ordini mereu de făcut şi refăcut".

Mai precis, aceste critici vor să spună că etnometodologii postulează în mod tacit că şi acest *membru* îşi păstrează - asemenea *actorului* din modelele de strategie acţională descrise de Parsons, Bourdieu sau Crozier - o *constanţă*

[336] Cf. Charles Taylor, vezi cap. I.
[337] A. Coulon, *L'ethnométodologie*, Paris, PUF, 1987, p. 42-45.
[338] Cf. N. Dodier, "Représenter ses actions", în P. Pharo, L. Quéré (ed.), *Les formes de l'action*, Paris, EHESS, 1990.

interioară, controlând în "forul" său interior menţinerea unui sens conform mai curând intereselor personale decât "faţadei" pe care trebuie să o prezinte altuia. Adevăratele mize rămân deci în spatele acestei aparenţe scenice. Atunci sociologul nu are altceva de făcut decât să surprindă - prin arta separaţiei dintre *temporalitatea de suprafaţă* şi *temporalitatea de fond* (P. Ricoeur[339]) - orizontul veritabil al acţiunilor, într-un *timp lung,* dincolo de (sau care subîntinde) orizontul imediat.

Un model în care sunt incluse supoziţii ale pragmaticii situaţioniste are desigur şi proceduri pentru observarea motivelor oculte - pe cine nu-l interesează! -, dar grija cea mare este de a se *lua în serios justificările* pe care persoanele obişnuite le aduc atunci când trebuie să *basculeze* de la o "lume" la alta. Interesează deci "secvenţa tăiată" a acestei "basculări" în care cele două durate - *temporalitatea de suprafaţă* şi *temporalitatea de fond* - par să se suprapună[340].

Aceasta implică faptul că, de la bun început, sociologul trebuie să fie atent la maniera în care persoanele fabrică şi pronunţă, în temporalitatea fiecărei scene, judecăţi asupra realităţilor. Nu interesează în primul rând un *portret sociologic al persoanei*, ci judecăţile şi obiectele utilizate în *secvenţe* (scene) ale "acţiunilor situate".

Apoi, din "micro-lumile" în care sunt încapsulate "valori funcţionale" ale relaţiei dintre "agenţa funcţională" şi "agenţa personală" - vezi discuţia anterioară privind supoziţiile anti-carteziene (anti-mentaliste) ale pragmaticii situaţionaliste[341] - se construieşte o *arhitectură* a *reacţiilor stabile* faţă de contingenţe. Scopul ei este repertorierea:

- costurilor pe care persoanele, grupate după acest criteriu, "sunt dispuse să …" ("le pot suporta" etc.) şi, astfel,
- resursele (relevând *regimuri de acţiune* variate) pe care este probabil să le folosească atunci când sunt confruntate cu o *incertitudine* privind *natura* lumii în care se află.

Mai departe, modelul introduce noţiunea de ***cosmos*** (C) în felul următor: acea ordine în care *principiul comunei umanităţi* este *cvasi-extins*, în sensul că distincţia între oameni şi alte fiinţe nu este fundamentală[342]. Să notăm cu **H1** această *umanitate adamică*[343].

---

[339] Examinând modul în care-şi interiorizează aceste competenţe, sociologul poate face caracterizarea persoanelor". *Caracterul* poate deci căpăta definiţia: "ansamblu de dispoziţii durabile prin care poate fi cunoscută o persoană". P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, p. 143.

[340] Aceasta permite, spre deosebire de definiţia dată de Ricoeur, şi o *sociologie a caracterelor (emoţiilor) personajelor ficţionale*.

[341] Boltanski şi Thévenot: "Tocmai această relaţie între stările-persoane şi stările-lucruri, constitutivă a ceea ce noi vom numi mai departe o *situaţie*, este ceea ce face obiectul acestei cărţi" (*DLJ*, p. 11).

[342] L. Boltanski, L. Thévenot, *EG*, p. 40.

[343] Pentru a analiza imaginarul discursului marxist, cei doi sociologi francezi folosesc şi formula "omul unic" ("stadiul suprem al comunismului").

Dar pentru a conferi realism modelului, construcţia teoretică trebuie să stipuleze condiţiile de posibilitate ale unei cetăţi care poate să evite ca ***utopia edenului*** să se manifeste în forme paroxistice.

Aceasta se poate face - în paralel *cu principiul comunei umanităţi* - prin introducerea unei a doua axiome: ***principiul de diferire*** (a2)**.** Această axiomă "marginalizează" apetenţele pentru *eden* întrucât presupune cel puţin două "stări" (în acest model nu au semnificaţie analitică noţiunile metafizicii politice, cum sunt: "clasa socială", "dominaţi-dominanţi" etc.) posibile pentru fiecare *membru* al societăţii:

- *starea de mic* ("decădere din cetate");
- *starea de mare* (grandoarea).

Această "diferenţiere pe stări" permite *forme de justificare* a acţiunilor, pe care persoanele le folosesc - împreună cu *probe* adecvate - în funcţie de *modul de angajament* într-o anumită "lume". Dar când numărul "stărilor de neasemănare" este egal cu "numărul persoanelor" apare ***haosul.*** Atunci când se petrece aşa ceva, soluţia cea mai simplă devine postularea existenţei unei *probe miraculoase* sub forma exemplarităţii divine după modelul unui Iisus empiric sau evanghelic. Cu alte cuvinte, *Persoana unică* astfel "indiciată" este ilustrată public în "forme de justificare" schematizate din cuvintele şi evenimentele christice.

Prima axiomă (a1) - *principiul comunei umanităţi* - constrânge apoi la excluderea *manierelor fixe* de *acces la stări*: "esenţele" religioase, castele sau diferenţierile sexuale. Modelul presupune deci, pentru toţi membrii, o *putere identică de acces* la toate stările. Astfel se capătă "în lume" prima *insignă*: ***demnitatea*** (a3).

Într-o lume a ***umanităţii cu mai multe stări*** (H2), dezacordurile se pot limita la forma *litigiilor* privind atribuirea unei stări unei anumite persoane, fără a antrena imediat un *diferend* mai profund asupra pertinenţei acestor stări.

O altă problemă vine din faptul că, din întreg *corpus*-ul de opere de metafizică politică pe care-l studiem, răzbat sistematic exemple de *acte de distribuire* de "bunuri" şi "fericiri" - ataşate stărilor. Pentru ca disputele astfel generate să fie stopate, pentru a se coordona acţiunile şi a se justifica distribuirile, modelul trebuie să fie capabil să analizeze condiţiile de posibilitate ale punerii în dispozitive cu mare "vizibilitate publică" a ***principiului ordonării*** (a4) între stări. Această ordine se exprimă printr-o ***scală de valori***.

Ideea unei scale de valori creează însă o tensiune cu *principiul comunei umanităţi.* Putem să observăm că ***a1*** şi ***a3*** (puterea egală de acces) se pot combina în aşa fel încât să creeze o presiune imaginară insuportabilă spre o *stare supremă* (formând astfel un *eden*).

Pentru a explica de ce într-un "climat emoţional" nu se ajunge *la forme paroxiste de invidie*, este necesar ca în modelul interpretativ să se facă o referinţă la o ***formulă de investire simbolică*** (*a5*). Ea leagă beneficiile stării supreme de un

cost sau de un *sacrificiu*. Din această cauză s-ar mai putea numi *formulă de economie simbolică* - dar aceasta este un abuz în raport cu teoria lui Bourdieu.

Formula de sacrificiu trebuie echilibrată în aşa fel încât persoanele să se poată angaja în forme de viaţă care menţin în stare latentă *tensiunea* între **a1** şi **a4**. Astfel ne rezultă un *model* de ***umanitate ordonată*** (H3).

Până acum modelizarea cetăţii ne permite observarea unei game largi de acorduri pentru identificarea unor forme de generalitate. Realismul ne învaţă însă că - mai curând decât să suporte **(a5)** "preţul accesului" la "starea de mare" - persoanele sunt înclinate să-i repună în cauză autenticitatea, onestitatea sau caracterul non-întâmplător. Efectele perverse ale unei asemenea atitudini duc la apariţia ***omului pizmuitor.*** Le-am putea identifica, pe scurt, plecând de la ceea ce s-ar numi *matricea lui Nozick* [344]:

EL	**TU**
1. îl are	îl ai
2. îl are	nu-l ai
3. nu-l are	îl ai
4. nu-l are	nu-l ai

De pildă, este pizmuitor cel care preferă pe 3 lui 1, deşi este de preferat 3 lui 4. Consacrarea unui astfel de "climat emoţional" împiedică onorarea autentică a sacrificiului pe care îl încearcă altul. După Nozick, pizma este un act de dușmănie care împiedică orientarea celorlalţi către sprijinirea politicilor publice[345].

Pentru evitarea acestui efect pervers, este necesară introducerea unei noi axiome: ***binele comun*** (*a6*). Cetatea trebuie întărită printr-o dublă constrângere asupra binelui şi fericirilor ataşate diferitelor stări. Aceasta presupune că revendicarea dreptului la fericire:

1) este cu atât mai mare cu cât construcţia sa socială are ca referinţă *stările de mare* - manifestarea apetenţei de a încarna o "logică de acţiune": a fi creativ, a fi "un exemplu", a produce bunuri rare etc.;

2) fericirea "celui mare", în aceeaşi măsură, să se răsfrângă asupra întregii cetăţi.

Binele comun se opune, aşadar, plăcerii egoiste, care trebuie *sacrificată* pentru a accede la o *stare de grandoare* superioară. Ordonarea astfel fondată -

[344] R. Nozick, *Anarhie, stat, utopie* , Humanitas, 1997. Voi exemplifica în final, în legătură cu "climatul emoţional" în *cetatea opiniei*.

[345] Această temă a apărut îndeosebi în *Focus III*: reprezentanţii ONG-urilor au subliniat "răutatea ziariştilor care găsesc numai noduri în papură", "ne acuză că facem asta doar pentru bani".

starea de mare / *starea de mic* - favorizează o revărsare a bucuriilor egoiste sub forma *binefacerilor de grandoare*[346] ale "oamenilor mari".

Aşadar, prin adăugarea acestei condiţii suplimentare (a6) la (a4), în locul unei *scale de valori* apare ideea existenţei naturale a unor ***ordine de grandoare.***

Îmi exprim aici părerea că putem vorbi de dispozitive care permit o percepţie directă a acestei "semnificaţii sociale". Pentru desemnarea acestor dispozitive putem folosi o metaforă păgână: ***Locul înalt***. Putem acum să observăm că în spaţiul public se poate vorbi şi de o ***demnitate comună***, în măsura în care toţi au o egală capacitate de a acţiona întru *binele comun*.

Sociologii care nu acceptă metafora păgână a *locului înalt* - în limbaj "dezvrăjit": semnificarea socială a exigenţelor de inaccesibilitate fizică a unui *loc public* -, trebuie să le amintim însă că ele există efectiv. Iată *locus*-ul sacru numit *Arcul de Triumf*. Sau gestul de a descoperi capul în timpul unei ceremonii. Desigur, efectivitatea, aşa cum a demonstrat-o Zenon, nu-i o dovadă căci în domeniul imaginarului politic rănile simbolice trebuie să aparţină săgeţilor ieşite din arsenalul ordinar. Mai puternic este argumentul că spaţiul public trebuie să aibă nişte *zone de hipersemnificaţie* localizabile ca *îndrepturi* (locuri sacre) şi temporalităţi (zile sacre) pentru a se produce ***enunţuri de sine metasociale*** indiscutabile.

Îmi aduc aminte, de pildă, că în anul 1998 am asistat la o "schizofrenie simbolică": personalul politic care ocupa poziţiile puterii a localizat aceste "enunţuri" în Bucureşti, cel care stătea în băncile opoziţiei, la Alba Iulia. Explicaţia acestui fenomen are desigur în spate "bune raţiuni" de strategie politică pe care nu are rost să le invocăm în acest cadru. Este plauzibilă însă ipoteza că, în ceea ce unii numesc "emoţie politică partizanală", se manifestă aici temerea ca *Locul înalt* să nu fie marcat insuportabil de "urmele Celuilalt" - dacă se acceptă, de pildă, o "comemorare"[347]. Autoparodiind oarecum modelul teoretic expus aici, nu cumva ceea ce lipseşte completitudinii "cetăţii" noastre actuale este o axiomă? Adică, ***a3***, ***principiul comunei demnităţi***?

Cine şi ce poate fi considerat "străin"? În acest model, "străinătate" este o caracteristică interioară, localnică. Purtătorul acesteia nu este străinul ca observator al unei alte culturi, cel care la G. Simmel are funcţia de a desemna "unitatea dintre apropiat şi îndepărtat"[348]. El nu trebuie înţeles nici ca având status-ul de *marginal man* (R. Park) - călătorul la graniţele a două culturi -, ale cărui expresii de

[346] Boltanski şi Thévenot (*EG*, p. 43) descriu sumar această stare. În modelul standard nu este pusă problema *evergetismului*, în sensul lui P. Veyne. Nu putem, în acest context, decât să întrezărim forma unei ipoteze: spectacolul politic - înţeles "la modul serios", nu ca "circ politic" - pe care oamenii cu putere sunt întrucâtva obligaţi să-l întreţină ca pe un *bun public* nu accede la forma *sublimului*, deci nu poate fi privit ca *loc înalt*.

[347] Ceea ce l-ar transforma în compromisul specific "maidanului cu dragoste", după expresia lui B. Ghiu (*Dilema*, 304/1998).

[348] "Prin străin nu se înţelege călătorul care astăzi vine şi mâine pleacă, ci acela care astăzi vine şi mâine rămâne" (Simmel). Cit. de G. Weber, în "Condiţiile sociale de formare a străinului şi familiarului", *Revista română de sociologie*, 3-4/1997.

singularitate sunt apoi folosite strategic de "localnici" pentru a-şi expurga conflictele ce apar atunci când există riscul ca "răul" să fie vizibilizat ca stare internă. Nici înţelesul dat de Z. Bauman nu este prea bun, căci nu poate fi vorba aici de un răzvrătitor împotriva *cifrului interior* al unei cetăţi[349].

"Străinătatea" în modelului pragmatic propus aici desemnează acele lucruri, fiinţe, reguli, comportamente ce sunt improprii a face acordul şi a opri discordia. În acest sens, folosind o noţiune a lui Wittgenstein, postulăm ***dezvăluirea*** ca *regulă de constituire* a cetăţii. Astfel, figura *persecutorului* are trăsăturile celui care face "reducţia" *bunului comun* la *bunuri particulare*. Cum persecutorul este "dintre noi", rezultă un *denunţ* exprimabil printr-o naraţiune al cărei "conţinut" este sărac în detalii, dar bogat emoţional. Ca şi când el s-ar face cuiva care ştie deja despre ce este vorba întrucât este *familiar cu încălcările bunului public*. Prin aceasta el se deosebeşte fundamental de ***delaţiunea*** rece şi precisă a "turnătorului" de profesie. În limbajul acestui model, spunem astfel că "delatorul" este în *starea de mic*. Aceasta este deci definită ca absenţă a *calităţii de mare*.

În concluzie, structura modelului poate fi înţeleasă prin intermediul a două principii fundamentale antagoniste:

1) *principiul comunei umanităţi,* care presupune o formă de identitate împărtăşită de toate persoanele;

2) *principiul ordonării* (el cuprinde *principiul de diferire*), care stabileşte merite individuale în cadrul acestei umanităţi.

Boltanski şi Thévenot s-au ferit de metafora *locului înalt*, aşa că - pentru a se referi la ceea ce trebuie să susţină "formulele de compatibilitate" între cele două exigenţe - au folosit simpla expresie "cheia de boltă"[350]. *Binele comun* este iepurele pe care ei îl scot din pălărie atunci când trebuie să asigure axiomatic încrederea în această construcţie. Mai precis, "principiul de diferire" (a2) şi "ordinea de grandoare" (a4) servesc la construirea valorilor funcţionale, în aşa fel încât una dintre *formele de generalitate* este dotată cu legitimitatea "binelui comun", pe când toate celelalte sunt reduse la "fericiri particulare". Acest *ideal-tip* de cetate nu evacuează însă posibilitatea existenţei unei variate game de "bunuri comune". Ele se regăsesc ca "urme" în *bucuriile singulare* ale celor "mici".

[349] În baza "cifrului", pe tabela "antagonismului familiar" se atribuie puterea şi lipsa de putere, dreptatea și nedreptatea, binele și răul, adevărul și falsul, frumosul și urâtul.

[350] *EG*, p. 44-45.

C. Exerciţiu de comprehensiune în cetăţile comunicaţionale. Cetatea inspirată. Cetatea domestică. Cetatea renumelui (opiniei). Cetatea civică. Cetatea de piaţă. Cetatea industrială

Textele analizate trebuie să aparţină unui *joc de limbaj* comun "expertului" argumentaţiilor socio-politice şi "persoanei obişnuite"[351]. Unele dintre lucrările clasice ale filosofiei politice pot fi utilizate ca un soi de opere ale unor gramaticieni ai legăturii politice capabile să genereze *modele de justiţie*. Numai în astfel de *forme de viaţă* deconstrucţia naturală sau experimentală a *jocurilor de limbaj* poate întemeia ipoteze cu privire la abaterile de la procedurile interne de *urmare a regulii* în caz de manifestare a unei *indecidabilităţi legate de un eveniment public*. Ipoteza este că în cadrul climatului comunicării cotidiene se realizează în mod natural *secvenţe scurte de acţiune*. Aceste situaţii pragmatice încarnează exigenţe justificative care provin din mai multe *regimuri de familiaritate* cu "imprevizibilele" legate de "non-deschiderea" comunicării.

Voi face aici referinţă doar la şase astfel de "cetăţi", potrivit modelului de bază al lui Boltanski şi Thévenot. Ulterior, L. Boltanski şi E. Chiapello (*Le nouvel esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, 1999) au construit un model pentru o *societate conexionistă*[352].

1. Cetatea inspirată

Textul canonic - cel de la care Boltanski şi Thévenot au plecat în încercarea lor de a tipologiza justificările cotidiene ale comportamentelor inspirate, emoţionale, pasionate, creative, revelând ingenuitatea - este *Cetatea lui Dumnezeu*, a lui Augustin. Aici inspiraţia ia forma *graţiei*. Dar doar o simplistă "lectură fizionomică" poate să ne conducă la ideea asemănării sale cu graţia din "cetatea

[351] Boltanski şi Thévenot spun că trebuie să alegem acele opere care "au cunoscut o mare difuziune şi, mai precis, texte care au fost puse la contribuţie pentru a confecţiona tehnologii politice, adică pentru a construi instrumentele de echivalare cu foarte mare valabilitate sau pentru a le justifica" (*EG*, p. 61).

[352] Într-o lume a reţelelor de tot soiul, viaţa socială este făcută printr-o multiplicare de întâlniri şi conexiuni între grupuri diverse, în timp şi în spaţiu. În aceste condiţii, orice "proiect" poate deveni ocazia şi pretextul unei "conexiuni". ªi această *cetate prin proiect* ("cité par projet") este un model de justiţie în care "calităţile de grandoare" ale persoanelor trebuie să fie puse în serviciul unui "bine comun". În cadrul ei însă, coabitează persoane oportuniste ("făcătorii de reţele") care găsesc surse potenţiale de profit chiar în "gemetele de autenticitate". Apoi, ei susţin că "noul capitalism cultural" ar fi integrat însăşi critica inautenticităţii, ceea ce a condus la o "nouă definiţe a inautenticităţii". Este vorba de o "reproducere a diferenţei în scopuri comerciale". Ca exemplu, televiziunile comerciale speculează *tema morală* a "culturii autenticităţii" (Charles Taylor). Cu alte cuvinte, ni se re-vinde *exigenţa de a fi tu însuţi*. Nu cumva este şi cazul genului televizual *reality show* ("Big Brother", "Loft Story", "Vara Ispitelor")?

terestră". O "analiză contrastivă" mai aprofundată ne relevă că cea dintâi este *expresia umilinţei*, pe când "cetatea terestră" este locuită de *orgoliu*.

Prin *principiu superior comun* ("grandoarea inspiraţiei") Augustin înţelegea acele relaţii armonioase care asigură concordia între fiinţe. În Cetatea lui Dumnezeu forma de viaţă este comună atât îngerilor, cât şi oamenilor. *Modelele* actuale ("naţiuni", "republici", "popoare", "lumi") nu sunt însă decât forme de "melanj temporar" între *Cetatea lui Dumnezeu* şi "cetatea terestră". Astfel, au loc ierarhizări potrivit gradului de realizare a "binelui comun". În pofida binelui asigurat de "cetatea de sus", în "cetatea terestră" există şi acele "bunuri infime" - a căror dorire agravează în mod fatal mizeria. Doar *Cetatea lui Dumnezeu* este capabilă să-i facă pe oameni să-şi depăşească particularismul.

Ce posibilitate au oare fiinţele din *Cetatea lui Dumnezeu* ca să facă "pelerinaj în astfel de secole"? Totul depinde de accesul la *starea de graţie*, ale cărei favoruri nu se pot însă cumpăra sau cere, aşa pur şi simplu. Trebuie denunţată "gloria vană", "aviditatea faţă de laude". Aşadar, *grandoarea* (măreţia) *inspirată* se realizează independent de recunoaşterea celorlalţi. Exact cum Max Weber va constata mai târziu: nici un profet nu şi-a privit calitatea sa ca depinzând de opinia mulţimii[353].

Probele model sunt date de *formula de investiţie* care poate avea titlul: *vagabondajul spiritului* - aventură, cucerire, experienţă trăită, bucurie a spiritului, vertij, a se exprima prin gesturi, iluminaţie, idee insolită, simbol, legendar, operă, aură, revelaţie, scânteiere.

Aplicăm analiza contrastivă pentru a face observaţii asupra dispozitivelor sociale care permit percepţia directă a ceea ce este semnificativ în lume. Astfel, *Locurile înalte* ale accesului - în *cetatea inspirată* - la *grandoarea publică* sunt vizibilizate întrucât se naşte o tensiune permanentă cu *cetatea renumelui.* În mod natural, practicând o "artă a detaşării", întreţinem o relaţie directă cu un *principiu superior*. Această artă are în mod constitutiv o τεχνη, o tendinţă către perfecţiune care, fără nici o vrere calculată, atrage la sine pe alţii. Din cea mai firească grijă pentru excelenţă apare astfel un *joc de limbaj* implicit care - în forma de viaţă comună - capătă numele de *glorie*. Ea va declanşa însă suspiciunile publicului învăţat să fie atent la problematica *renumelui.* Dispozitive simbolice specializate preiau apoi această sarcină într-un mod "eficient": rumoarea şi *mass-media*.

Procedura este simplă: *rumoarea* este un "aviz universal" care constată accesul cuiva la *starea de mare*. Când i se adaugă pizma devine *zvon*; abia el poate fi "transcris" în formaturile discursive ale "conversaţiei de lume" sau ale *mass-media.* Altfel, rumoarea este mută. Dar chiar asta voia să spună şi Kapferer[354] când susţinea că zvonul justifică opinia publică, dar în acelaşi timp o revelează, operând o raţionalizare şi oferind totodată satisfacţii; înainte de zvon, *bănuiam* că un om

[353] M. Weber, *Economie et société*, Paris, Plon, 1971, p. 249.
[354] J.- N. Kapferer, *Zvonurile*, Humanitas, 1993, p. 101-102.

politic este veros - prin zvon, "ştim" acest lucru; vorbind, denunţând, eliberăm agresivitatea generată de frustrare. *Vorbirea înseamnă eliberare*.

2. Cetatea domestică

În regimurile clădite în această cetate apetenţa pentru construirea unor *forme de acord colectiv* devine activă doar dacă se poate exprima în "configuraţii de proximitate". Este vorba de un soi de proximitate între "formal" şi "informal". Plecând de la modul în care Bossuet generalizează în politică *principiul rudeniei*, Boltanski şi Thévenot au propus termenul de *cetate domestică.* "Cunoaşte-te pe tine însuţi!" înseamnă a-ţi cunoaşte rangul. "Omul onest" este apreciat datorită aptitudinii sale de a nu avea o "proastă cunoaştere de sine". Ar fi o nebunie să nu-ţi ştii "lungul nasului". Şi totuşi, fiecare poate aspira la grandoare. Cum aşa? Iată o argumentare în doi paşi.

Grandoarea este o încarnare a proximităţii cu Dumnezeu. În această "stare de mare", oamenii ajung datorită poziţiei lor într-un lanţ de *dependenţe personale* în interiorul unui *univers* ale cărui ranguri au "substanţă terestră", dar a cărui ierarhie este gândită de Dumnezeu. În *imaginarul colectiv,* evenimentul de virtualizare a *hibridului* "putere terestră - putere transcendentă" ia forma *dublului corp al regelui* (Kantorowicz). Principiul rudeniei face ca "moştenirea de sânge" să dea autoritate divină persoanei Prinţului şi să încarneze Statul în corpul regesc. Autoritatea statului este deci prelungirea autorităţii paternale, iar "oamenii mari" nu-şi găsesc justificarea existenţială decât în voinţa de a proteja "oamenii mărunţi". Încarnând "binele general", Prinţul este "primul judecător". El ascultă apelările care-i sunt adresate în persoană, căci fiecare poate să-şi aducă - "cu respect" - "plângerile sale juste pe căi permise".

Să coborâm puţin de la scara regală la cea cotidiană. Interacţiunile dintre fiinţele care populează teritoriul acestui *polis* imaginar au natura *relaţiei familiale*: toate persoanele sunt într-o stare de dependenţă din care îşi extrag numai şi numai acea autoritate pe care o pot exercita asupra altora. *Superiorul* este atunci un "inel" în "marele lanţ al fiinţelor". Fiecare om se găseşte prins între *un superior* - care, printr-o relaţie personală, îi transmite o parte din grandoarea sa - şi *un inferior,* pentru care el însuşi, acum, încarnează un virtual *exemplu de grandoare*.

Iată câţiva dintre "descriptorii" pe care i-am întâlnit cel mai frecvent în "*focus*-urile" şi "textele politice" analizate în cercetarea noastră.

Probele de incertitudine familiară capătă forma de *exemplu*. Ele sunt inventariate în culegeri de povestiri, istorioare curioase şi instructive, apologii, colecţii de obiecte personale şi religioase - demne de a fi conservate pentru că au fost uzuale *celui mare*. Ne dăm seama că o astfel de procedură este utilizată adesea în discursul electoral al unor politicieni: "Aşa cum zicea marele…., care a trăit între anii…".

Probele de "comunicare model" trebuie să aibă un iz ritualic: "cu ocazia" sărbătoririi, aniversării, botezului, Crăciunului, numirii etc. Celebrările sunt ritmurile din spaţiul public domestic necesare generării de *mărci* pentru o nouă *distribuţie a stărilor de grandoare*. Dacă şeful a conversat de mai multe ori cu tine la "petrecerea de sfârşit de an", atunci înseamnă că s-a produs un *eveniment* care are a face cu *reîmprospătarea generaţiei* şi *alianţelor*. Totuşi nimeni din "lanţ" nu poate fi evitat. Atenţia publică "se delasă" doar atât cât superiorul să poată avea o singură conversaţie, "la o cupă de şampanie", cu cel pe care, altfel, nu este de *bon ton să-l frecventezi*. Oricum, superiorul nu trebuie criticat *în exterior*. Acest lucru este admisibil *între noi* - cancanuri, bârfe -, căci atunci nu este vorba de trădare ("nu ne văd străinii"), ci de *gură rea* ("zice şi el pe-aici"). Aşadar, *Jos mafia, sus Patria….*

Starea de mare este apreciată în funcţie de continuitatea în grandoare: a fi binevoitor (afabil, atent cu cei din jur, prevenitor, simplu); a fi binecrescut (corect, educat, delicat); a fi discret (confidenţial, rezervat); a fi serviabil (deferent); a fi franc (ferm); a fi fidel.

Repertoriul de obiecte şi dispozitive ale scenarizării: a şti să trăieşti (bunele maniere); reguli de bună-creştere (protocol, politeţe); grade ierarhice (rang, titlu, "o situaţie"); a se anunţa (prezentare, strângere de mână, carte de vizită, scrisoare de recomandare, flori).

3. Cetatea renumelui

Să încercăm să povestim mitul "societăţii transparente" la umbra zidurilor unei cetăţii dependente de "climatul de opinie". Cu această ocazie vom putea analiza mai detaliat problema discursului meta-televizual.

a) Corpul opiniatru

Grandoarea depinde de *opinia altora.* O sursă canonică de construcţie a acestui model poate fi concepţia lui Hobbes despre onoare. El a dat o definiţie nominalistă arbitrarului semnelor onoarei şi dezonoarei. Acestea sunt privite ca semne convenţionale care condensează şi manifestă forţa născută din stima pe care şi-o poartă oamenii. Să ne amintim de exemplul din primul capitol în ceea ce priveşte "lanţurile cauzale deviante" şi să tratăm această problemă într-o perspectivă normativ-expresivistă.

Este în van să cauţi să faci distincţia între "stima care este veritabilă" şi "semnul de stimă" - de vreme ce "prin faptul de a aproba onoarea revenită prin alţii, se recunoaşte puterea pe care aceştia o recunosc" (*Leviathan*). Vom vedea ceva mai încolo, ca exemplu, la ce nu se putea conveni şi ce se "denunţa" în lumea politică din *Coriolanus*. *Grandoarea* este independentă de stima pe care o persoană o are faţă de sine însăşi. Eroul lui Shakespeare "denunţă" principiile *cetăţii opiniei*

dinspre *principiul de grandoare* al *cetăţii inspiraţiei*: grandoarea nu depinde, în "lumea opiniatră", decât de numărul persoanelor care acordă credit.

Cetatea opiniei permite totuşi o sustragere de la principiul dependenţei personale. Pentru asta trebuie să faci ceva ca să beneficiezi de stima celor "deja mari" (renumiţi, atestaţi de opinia publică), cei care au concentrat asupra lor recunoaşterea altora. Astfel, "reputaţia de a avea o putere este o putere" (*Leviathan*). "Onoarea civilă" este reductibilă la *renume*, iar conştiinţa - convingerea subiectivă - care infuzează "forul interior" poate ocaziona *litigii* cu opinia purificată de particularism prin publicitate.

Firile eminente, cum sunt savanţii, au puţină putere întrucât nu sunt recunoscute decât de un mic număr de persoane. "Ştiinţa este de o asemenea natură încât mulţi nici nu-şi pot da seama că ea există" (*Leviathan*). Se vede oare cum Nostradamus n-a fost "pe faţă" şi abia Hobbes anticipa posibilitatea de a fi considerat "valoros" prin cărţile de vulgarizare ştiinţifică, frumos colorate şi bine mediatizate?

Iată şi o scurtă aplicaţie a axiomaticii prezentate cu ocazia descrierii modelului general:

Mărcile de stimă publică sunt relative la "gustul public", de aceea - în "lumea opiniei" - litigiile, probele de indecidabilitate sau de "comunicare «non-deschisă»" nu se fac prin compararea dintre opinie şi conştiinţă, ci prin sublinierea neconcordanţei care există între stima pe care un individ sau grup şi-o acordă şi stima pe care alţii i-o poartă.

Principiul superior comun este *Marele public:* "ceea ce face opinie", "opinia publică receptivă", "realismul opiniei publice".

Starea de mare poate fi formulată în termeni de celebritate: notorietate, reputaţie, recunoaştere, succes (a avea), vizibilitate, a se distinge[355]. Calificarea grandorii în cadrul "naturii" (vezi definiţia) renumelui se referă nu numai la persoane, ci şi la animale. Într-un grup de status (M. Weber) se poartă un anume câine, în alt grup este la modă o anume rasă de pisici. Oricum, nu te poţi reîncarna în orice dihanie.

Demnitatea persoanei (insigna; dorinţa de a fi recunoscut) se mai numeşte "amor propriu". Unii politicieni nu mai pot "fi văzuţi împreună" ca să nu-şi "strice imaginea". Un "clip" din campania electorală din noiembrie 2000 "denunţă" doi oameni politici înfăţişându-i îmbrăţişaţi" - "adevăraţii liberali nu…". Adesea

[355] La un *şic* şi *renumit* canal tv, un animator foloseşte sistematic expresia "te-ai scos, mă" şi întoarce semnificativ capul spre ecran de fiecare dată când întreabă câte *o fată de cartier* cu cine dintre celebrităţile de pe la acel "canal" ar vrea să se întâlnească în seara aceea. Cerând scuze pentru caracterul penibil al acestui exemplu, aici este vorba doar aparent despre o comunicare într-un "regim domestic" ("fată de-a noastră, de-aici", "te-ai scos = eşti de-al nostru"). Scenariul de bază este cel al facerii de *renume* pe baza unui mecanism de altă "natură".

vajnicii noştri "analişti politici" injectează acest argument: "Doar din amor propriu" unii nu şi-au putut unifica voturile şi deci "n-au atins pragul"[356].

Repertoriul de subiecţi "dezirabili" se desfăşoară într-un câmp cu *vedete* şi *suporteri*: "o personalitate, d-le", "explorator", "chirurg estetician", "suporter", "lider de opinie" (propagandist, purtător de cuvânt, zvoner), jurnalist (ataşat de presă), gazdă ("la mine în emisiune" - grăiesc unii animatori de *talk-show*).

Formula de investire: costul ascensiunii la *starea de mare* ("sacrificiul") este echivalent cu renunţarea la *secret.* "Vip-urile" iau lecţii speciale pentru a mima cum să dezvăluie secrete private. La începutul anului 1999, Sindicatul tenismenilor profesionişti a organizat o "şcoală de iarnă" pentru a învăţa pe noii veniţi - "în top" - cum să dea sau să se "prefacă cum că se prefac că se prefac" (Dostoievski) că nu dau interviuri.

Relaţia naturală între fiinţe este *persuasiunea.* Indicatorii prin care o putem analiza sunt: *influenţa* (a alerta opinia publică, a acroşa, a mobiliza interesul public, a vedea prin prisma, a antrena adeziunea etc.); *vinderea de mesaje* (a emite, a lansa, a publiciza, a prezenta, a emana); *construirea de reţele* (a circula, a comunica, a menţiona, a transmite, a difuza, "a da pe post", a vehicula, a colporta, a propaga); *retenţia* (a avea rezonanţă); *amplificarea* (a multiplica, a promova, a poziţiona, a implanta, a întreţine o imagine, a manipula, a provoca reacţia opiniei, a valoriza, a umfla tigrii de hârtie, a inocula, a se face ecoul…).

Starea de mic şi decăderea din cetate: a fi ascuns, a stârni indiferenţa, a fi uitat, a nu mai avea receptivitate, a avea imaginea deteriorată, estompată.

Figura armonioasă a ordinii naturale este cotată în funcţie de "imaginea în public", de audienţă. Revista *România Mare* (23 nov. 2000) se adaptează şi publică "poze cu femei goale" sub o normă ("pildă") de interpretare adusă *factice* din cetatea domestică ("Asta nu-i normală!")[357].

Probele model sunt: evenimentele (mai precis: "evenimenţializarea"), manifestaţia, conferinţa de presă, inaugurarea şi "porţile deschise". Pentru a fi crezut, evenimentul trebuie arătat. Publicul trebuie determinat să creadă că "adevărul vine prin gaura cheii"[358]. La televizor apar "imprevizibile" (în realitate trucate ca "spontaneităţi"), iar eu cred că am prins "adevărul în carne şi oase". El poate fi "comparat" doar în calitatea sa de "a fi privit". "Fă-te că lucrezi!" - se povăţuia în timpul "telerevoluţiei"...

---

[356] Argumentul este coerent în cadrul sintacticii "cetăţii renumelui". O *argumentaţie semantică* ar trebui însă să-i îndrepte către "isprăvile" civice şi economice ("cetatea industrială") precedente. Cu alte cuvinte, aceşti analişti consideră că oamenii îşi pot canaliza neliniştea doar prin discursurile coerente din *regimul de angajament* bazat pe "planurile electorale".

[357] În general, discursul politic "gen C.V. Tudor" se situează în ceea ce am numit "cetate domestică". Observăm însă în acest exemplu un "compromis": acest soi de "iconi" aparţin *naturii opiniei.*

[358] Pentru o mai bună înţelegere a acestei proceduri, vezi "intenţiile griceene".

Există şi aici un soi de *Loc înalt*: "privesc la televizor ca să ştiu cu cine să privesc şi cu cine să nu privesc". Astfel apare ceea ce se numeşte "stilul de recepţie colectivă".

b) Spaţiul public televizual. Arcan public şi arcan privat. Interiorizarea regulilor de "seriozitate contractuală"

Prezenţa macrosocialului în situaţiile de comunicare este analizată adesea sub forma unor efecte imaginate ca un soi de interacţiuni între două spaţii de semnificaţie compactate, spaţiul public *versus* spaţiul privat. Referitor la "marea problemă a audiovizualului din România", o dezbatere iniţiată de revista *Dilema* (303/1998) punea întrebarea "cât de publică poate fi televiziunea publică?". Reiau pe scurt argumentul pe care-l formulam cu această ocazie.

Astfel, prin *cât de publică este televiziunea publică* avem o problemă de **mod** (cum, în ce fel), nu de **cantitate** (audienţa cumulată, "cât de des se uită" etc.). Ultimul aspect este evident interesant pentru *contribuabil* (la ce să dau bani, la ceva la care nu mă uit?), pentru *investitor* (cui, câţi bani şi ce fel de soi de reclamă) şi pentru *personalul politic* (prăbuşirea audienţei poate fi reprezentată de către actorii spaţiului public ca rezultat al "matrapazlâcurilor" ideologice ale "consiliului de conducere"). Pe deasupra, câtă vreme vor fi desemnate cupluri de soiul tv publică - privată, se va manifesta cu asiduitate interesul canalelor "private" de a inculca unui "public general" (mai bine zis *audienţei adverse*) sentimentul că este taxat şi pentru coşurile care nu fumegă. Ca exemplu: înclinaţia mea este să cred că trebuie să plătim impozite (sunt legate de birocraţia înţeleasă à la Max Weber - legalitate, proceduri universale), căci taxele trimit la aspectul hilar al dominaţiei tradiţionale: se "taxează" fenomenul apărut sau văzut, se prinde cu arcanul la armată (abonamentul, dacă ai apucat să ţi se facă). Şi de ce o armată poate invoca pretenţia la legitimitate (forma "substanţială" a legalităţii)? Pentru că doar ea poate prinde cu arcanul. Iată un frumos şi util cerc vicios.

Acestor dispute (mai curând financiare decât ideologice) li se mai adaugă o vinovăţie pur teoretică: *definiţiile spaţiului public* (cum sunt cele "habermasologice") induc viziuni dihotomice (ori e public, ori e privat). Habermas asemuieşte la un moment dat spaţiul public cu *casa de toleranţă.* Dacă ar fi stat mai mult pe gânduri, ar fi ajuns oare la concluzia că în acest domeniu lucrurile nu stau aşa, ori alb, ori negru?

În ceea ce priveşte analiza de aici, voi înţelege prin *spaţiu public* un ansamblu de aranjamente de vizibilitate. Din ansamblul programelor televizuale, putem deci decupa transversal un *obiect asamblat* al procedurilor de vizibilizare publică, dar şi al modurilor de redare publică a acestor proceduri (în sensul că ele devin componente tacite ale "grilelor de analiză" ale *telespectatorului reflexiv* instituţionalizat de "neo-televiziune"). Ipoteza pe care o susţin aici este însă că lucrurile ţin foarte mult de orientarea pretenţiei de a avea un anume referenţial colectiv (audienţă, public-ţintă etc.). Enunţul standard al televiziunilor private

evocă un *a fi împreună cu ceilalţi în faţa lumii aşa cum este ea*, în timp ce canalele publice presupun unitatea unui *public naţional* (unit în faţa aceluiaşi spectacol). Epistemologii pot observa aici un bun subiect gen "cearta universaliilor", "individualism metodologic - holism" etc. Analiştii politici vor purcede cu siguranţă la o abilă vizibilizare a existenţei sau nonexistenţei unui "public universal" (şi a proceduralizării "corecte" a emisiunilor cu "caracter politic pluralist") în funcţie de jocurile de putere ale *personalului politic*.

Să revenim la definiţia spaţiului public. Concepţia procedurală (aranjamente de vizibilitate) tinde să estompeze distincţia dintre cele două pretenţii şi opţiuni de înţelegere a referenţialului colectiv în favoarea *semnificaţiei*: varietatea formelor (dispozitive scenice) şi puterea de a realiza ceea ce unii sociologi numesc pur şi simplu "legătură socială". Aşa vom putea măsura cu aceeaşi unitate triluri diferite, căci legătura socială poate fi definită în termenii precişi de *aşteptare*, cum ar fi aşteptarea unui invitat la o reuniune. Vizibilă sau nu, reuniunea există prin *ratificarea cognitivă* ("uite ăştia nu au dat la jurnal.../ da, dar l-au adus la *talk-show* pe…"), dar în special *emoţională* a absenţei invitatului - percepută ca o *ofensă* (de "inversul" ei îţi dai mai greu seama) şi un *abuz* în cadrul contractului de *autenticitate* şi/sau de *direct*.

Dacă, spre exemplu, vedem *tipul de televiziune* (de ştiri, de loisir, de servicii şi comerţ, relaţională etc.) ca pe un soi de *pact* (F. Casetti) sau *contract* (P. Charaudeau), atunci trebuie identificată şi descrisă - într-un limbaj normativ comun - *pretenţia* că el este un acord graţie căruia emiţătorul şi receptorul recunosc faptul că se află în *situaţii de comunicare*, prin co-tematizare şi din raţiuni împărtăşite. Aşa cum am analizat deja, termenul "pretenţie" ne sugerează că într-un contract există pârghii prin care *promisiunea* este identificabilă cu *garanţia* (care acţionează prin regula disuasiunii anticipate: angoasa faţă de scăderea extensiei, intensităţii sau seriozităţii "atenţiei spectatoriale"). Cum se întemeiază în imaginarul "telespectatorului reflexiv" validitatea acestei pretenţii? Prin discursurile televiziunilor despre ele însele (rubrici de critică televizuală din diferite dispozitive mediatice, reviste cu programe, sentinţe ale persoanelor publice, agregări de emoţii şi opinii particulare, "proiecţii" ale institutelor de sondare etc.) şi prin aşa-numitele *genuri televizuale*. Telespectatorul, în ipostaza de "subiect incitator" în discursul meta-televizual, construieşte referinţa acestor genuri ca pe un soi de "esenţe", titluri sau etichete care îi permit să-şi "cam" dea seama despre ce este vorba…

De pildă, *promisiunea de autenticitate* are drept criteriu de identificare generică existenţa emisiunilor de tip *reality show* sau *docu-dramă* - întrucât spectacolul lumii este cel al unei "mediatizări zero" (R. Barthes), adică o mediatizare cvasi-identică mişcărilor şi cadrajelor ochiului de cameră ca realitate prelungită a punctului de vedere uman. Validarea pretenţiei se face pe baza credinţei infuzate prin teoriile comunicaţionale populare că decupajul ocular menţine o lizibilitate crudă asupra fenomenelor. Sesizabilitatea lor pe viu (*live*) ar

favoriza astfel un soi de "contact cognitiv" cu "interioritatea" situaţiilor şi persoanelor reale.

Apoi, *promisiunea de direct*[359] sugerează o concomitenţă între eveniment şi recepţie - genurile *reportaj* sau *actualitate* fiind prin cantitatea şi calitatea lor (criteriul său în ochii reflexiei meta-televizuale fiind, aşa cum am arătat anterior, îndeplinirea funcţiei auto-indicative a discursului televizual) garanţia de inteligibilitate asupra fluviului lumii vieţii trăite. Acest "fluviu real" este transmutat prin *iconi* (indici de contact) în "fluxul televizual" în măsura *credinţei telespectatoriale* (care presupune şi ea diferite soiuri de *competenţă)* că "dacă se întâmplă ceva, precis n-or s-o scape ei". Nu trebuie să mă "zgâiesc" la ecran toată ziua, ajunge să *ştiu că* am puterea - prin *zapping* - de a *şti cum*, anume "în cazul în care". Uneori ne este chiar suficient să ştim *că* este un canal sau o oră unde (când) putem să aflăm "că nu s-a mai întâmplat nimic". Să numim această procedură a neo-televiziunii prin termenul de ***iluzia directului retrospectiv.***

Aşadar, în ipostaza de *telespectatori reflexivi* ne construim un obsesiv proiect de autonomie şi libertate dintr-un muşuroi de expresii propoziţionale (în realitate "cogniţii" ale unei păpuşi mediatice cvasi-interiorizate) resimţite la nivel emoţional ca *indici de contiguitate* cu manifestitudinea a două meta-promisiuni ale contractului de comunicare televizuală:

(a) de **seriozitate normativă** ("că te învaţă ceva", "că se vor aduce explicaţii", "experţi", "mafalde", "profeţi");

(b) de **prezenţă a Celuilalt** ("mă uit la tv ca să ştiu cu cine mă uit şi nu mă uit" - vezi, de ex., pasiunea unora de a "studia" făcând "lectura" *genului meta-reflexiv* de la PRO TV intitulat "PRO TV te ascultă-tot-ce-vezi").

Să reformulăm aceste "meta-promisiuni" din perspectivă epistemologică, observând care este statutul pe care predicatul "serios" îl capătă în cadrul semioticii televizuale. "Seriozitatea" unei promisiuni contractuale este o valoare pe care discursul televizual şi-o atribuie el însuşi, prin cadrarea unei viziuni asupra "lumii". Atunci, de pildă, când spunem "X vede lucrurile într-o anumită lumină" implicăm faptul că el "face la modul serios ceea ce face", indiferent de posibilul său rol

---

[359] În această privinţă, D. Wolton (*Eloge du grand public*, Paris, Flammarion, 1990) susţinea că diferenţa dintre canale este doar o chestiune de tonalitate preferată: către promisiunile "parţiale" (tv private), către meta-promisiuni (cea publică) şi canalele "generaliste" (înţelese şi ca agregări virtuale de emisii "tematice"). Probabil că am înţelege mai clar această soluţie dacă am aplica noţiunile des folosite azi pentru a interpreta relaţia dintre informaţia din presa cotidiană şi cea care apare în reţeaua internet: informaţie "caldă"-"rece". Televiziunile publice par a permite o *problematizare retrospectivă* - în numele exigenţelor unui auditoriu universal virtual - a "informaţiei la cald". De exemplu, o emisiune ca *Arrêt sur l'image* produce informaţie "caldă", dar aceasta devine "rece" întrucât discută despre informaţiile "la cald" ale altor canale de televiziune.
Mulţumesc lui N. Pelissier pentru relevarea distincţiei dintre cele două tipuri de informaţie. Vezi şi Ph. Le Guern, Ph. Teillet, "La querelle «Bourdieu-Schneidermann»: analyse comparée de deux métadiscours télévisuels", în *Champs Visuels*, 8/1998.

nefast în lume (ne amintim aici de celebra comparaţie a lui Sartre între "băiatul de băcănie" şi Adolf Hitler). Potrivit raţionalităţii imanente unui "gen discursiv", această lume este considerată a fi însăşi "lumea"[360].

Revenind acum la doctrina noii televizualităţi, faptul că avem conştiinţa libertăţii prin posibilitatea de a utiliza telecomanda nu ne conferă însă decât - aşa cum ar spune Wittgenstein - o "libertate discursivă", aceea a "muştei în sticlă". În jargonul de azi al realizatorilor de televiziune se folosesc expresii ca "să vedem cum va ieşi asta *pe sticlă*", "o dăm sau nu *pe sticlă*". Simplu spus, seriozitatea "sticlei" ar fi doar o chestiune a "calităţii tehnice" de realizare a acestui *gen promisiv*. Dacă lucrul cel mai important este de a putea "vedea lucrurile într-o lumină", atunci *expresia responsabilităţii* realizatorilor se încarnează în calitatea prismei, iar înclinaţia spre perversiune este mutată în ograda telespectatorului. Dar este el oare singurul vinovat de această "oboseală morală"? Să ne reamintim lucrurile afirmate anterior despre *talk-show* şi *reality-show*. Deşi adesea sunt înclinat să le parodiez, cred că ele sunt un excelent mecanism de construcţie a *atenţiei publice*. Aceasta este însă o "resursă rară" care nu trebuie să cadă pradă realizatorilor de lecturi spectaculare ale problemelor sociale. Pentru o mai bună înţelegere a acestui fenomen de încarnare a atenţiei publice într-o pură "ocularizare", unii autori (vezi Esquenazi, *op. cit*, p. 31-33) consideră că în locul noţiunii de "contract" ar fi mai util conceptul de "regim".

Un *regim* este menit să stabilizeze interacţiunea unor persoane care fac "observaţii în comun" prin proceduri de definiţie a: 1) situaţiei, locului şi relaţiilor dintre subiecţi (*regimul de comunicare*); 2) ansamblului regulilor care determină "lumea" (*regimul perceptiv*). De exemplu, pot să spun că sunt un "cunoscător" competent numai în măsura în care iau în "serios" regulile jocului de fotbal. Pot însă să privesc cu atenţie şi plăcere un meci al naţionalei fără să cunosc regulile - "mişcat" fiind doar de dinamica mingii şi poziţiilor jucătorilor, precum şi de seriozitatea unui elan participativ personificat ("Noi, românii").

Într-un mod parodic, voi "închide" această discuţie despre "jocul politico-mediatic" adăstând-o la sistemul conceptual prin care Wittgenstein analizează "jocurile de limbaj". Recomandarea sa era: "Consideraţi jocul de limbaj ca un lucru *primar*" (*Investigaţii*, 656). Astfel, în privinţa jocului de şah, *regulile constitutive* sunt non-negociabile (spre deosebire de jocul politic care consistă în a negocia aplicarea unei prevederi constituţionale în funcţie de interesele de moment ale unor

[360] Fără o astfel de precizare conceptuală, reflecţiile antropologice (P. Scannell) despre modul în care "vocile publice" devin versiuni ale "culturii publice" sunt prolixe: "Lumea, în radiodifuziune şi televiziune, apare ca fiind obişnuită, banală, accesibilă, prietenoasă, familiară, recognoscibilă, inteligibilă, capabilă să împărtăşească şi să comunice. Ea poate deveni subiect de conversaţie pentru oricine. Acesată lume nu există în altă parte. Ea nu este reflectarea, oglinda realităţii exterioare sau dincolo de ea. Este o lume fundamentală, văzută, dar neluată în seamă, un element constitutiv al realităţii contemporane a tuturor." Cf. R. Silverstone, *Televiziunea în viaţa cotidiană,* Polirom, 1999, p. 84.

persoane din "aparat") şi desemnează proprietăţile sau, mai bine zis, *semnificaţia* "calului", "nebunului", "turnului", "regelui". Aceasta, în timp ce *regulile de uzaj* se referă la performanţa sistemului: dat fiind timpul pe care îl mai am, starea nervoasă, experienţa privind matul cu turn sau cu nebun şi cal, dar chiar şi nevoia de spectacol pentru cei din jur - la ce voi renunţa (pentru a captura ultima piesă de apărare a adversarului), la turn sau la cal?

Conceptul de "joc de limbaj" are aşadar ca referinţă acele situaţii în care realizăm anumite activităţi chiar în timp ce le descriem. "O intenţie, scrie Wittgenstein, este încorporată în situaţiile sale, în cutume şi în instituţii. Dacă tehnica jocului de şah nu ar exista, eu nu aş putea să am intenţia de a face o partidă de şah" (*Investigaţii*, 337). Aşadar, voinţa şi intenţia sunt inseparabile de acţiunea prin care se săvârşesc. Dar nu cumva aceasta înseamnă că orice întrebare - asupra a ceea ce ele *vor fi vrut să însemne* în momentul originar al săvârşirii - se poate pune doar retrospectiv?

Filosoful nostru nu a avut parte de jocurile exhibiţiei televizuale, dar răspunsul la una dintre întrebările sale privind statutul expresiei intenţiilor pe care le au interlocutorii la un moment dat al unei "dialogizări" ("aţi fost întrerupt la un moment dat; mai ştiţi încă ce voiaţi a zice?") pare a fi dat după o obsedantă suită de seri în care va fi asistat la un prurit de *tele-show-uri conversaţionale*. Cu alte cuvinte, adesea ne pierdem vremea încercând a descrie şi explica "ce se rezolvă" într-un *talk-show* dacă ne rezumăm la analiza intenţiilor "pe termen lung" (adică dacă utilizăm doar regulile generic-contractuale ale "jocului de limbaj"). *Promisiunile de seriozitate* ale unui astfel de *gen discursiv* încarnează o aspiraţie spre un posibil "da/nu" din momentul explicaţiei. Adevărata motivaţie a "audienţei ţintă" (persoanele a căror interacţiune - "atenţia la Celălalt" - este *mediată* prin acest gen televizual) este produsă însă prin intenţiile "pe termen scurt" ale "jocului de limbaj". Plăcerea ne vine, cu alte cuvinte, din "lectura" mişcărilor balonului… Important este atunci să credem că se uită şi alţii, iar această credinţă ne induce acea stare mentală pe care adepţii emotivismului etic[361] o numesc *sentiment normativ.* Având această stare, considerăm apoi că participăm la o "discuţie publică" în care se elaborează distincţii între ceea ce este "just" şi ceea ce este "injust".

Garfinkel[362] accentuează behaviorist şi sceptic această concluzie. De exemplu, el forţează ideea de mai sus referitoare la regula jocului de şah şi postulează un soi de echivalenţă între "adevărul" din descripţii şi pluralitatea descripţiilor. Astfel, o "acţiune" din cadrul unei partide de şah poate fi instanţiată cu ajutorul unei pluralităţi de propoziţii adevărate: 1) "face rocada pentru a evita ameninţarea cu regina"; 2) întăreşte, schimbând poziţia turei, presiunea asupra pionului central"; 3) "face rocada pentru a pregăti un atac viitor" etc.

[361] A. Gibbard, *Wise choices, apt feelings*, Harvard U. P., Cambridge, Massachusetts, 1990.
[362] H. Garfinkel, *Studies in Ethnomethodology*, Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1976.

Dar dacă aşa stau lucrurile, cum anume am mai putea face descripţii predictive printr-o "anchetă gramaticală" asupra puzderiei de semnături contractuale?

Aşa cum am mai afirmat, cu persoanele înclinate către o critică endogenă televiziunii este (probabil) inutil a continua o aplicaţie a celor de mai sus în privinţa mistificărilor pe care, pe baza acestei structurări a imaginarului public, le pot realiza noii programatori. Le propun totuşi, pentru propriile fantasme morale, o întrebare calchiată după o *vulgată politologică*: dar oare nu cumva au cetăţenii televiziunea publică pe care o merită? Cam aşa ni se întâmplă dacă nu ascultăm şi în privinţa "aşteptării televizuale" de cele zise de Brecht în privinţa nevoii de a proceda în spectacol ca şi în viaţă, căci "nu trăim *pentru* a avea emoţii, ci trăim *şi* avem emoţii". Dar unele spaţii publice televizuale ne învaţă doar cum să mergem pe o stradă străină mimând naturaleţea sau stilul turistic sau privirea "automată" a ceasului. O străbatem pentru a avea emoţia familiarităţii cu partea publică a părţii noastre private. Şi tocmai atunci se dă pe-acolo şi cu arcanul pentru cei care vor să fie văzuţi (şi să se vadă) că se află în treabă.

Acesta nu-i însă decât un răspuns în legătură cu ce se întâmplă atunci când ne decidem raţional să fim iraţionali (mimând clişeul iraţionalului), de parcă nu ne-ar mai ajunge varianta indigenă de iraţional.

c) Promisiunile spaţiului ciber-televizual. Deriziunea emoţiilor televizuale; exhibiţionişti şi voyeurişti prin "ţara nimănui". Dreptul la *apostazie*

Problema ridicată de Brecht poate fi specificată în domeniul comunicării televizuale. Corespunzător "cetăţii opiniei", aceasta înseamnă a susţine o dublă ipoteză:

1) modelul de spaţiu public televizual contractual canalizează sentimentul de nelinişte etică în regimul de angajament care specifică axiomatica lumii opiniatre;

2) induce ca efect pervers o reflexivitate voyeuristă.

În actul comunicaţional este întotdeauna prezent un punct de vedere "extern" - un al treilea participant -, fie *destinatarul actual* al evenimentului (cel de-al doilea participant care simte, trăieşte expresia comunicaţională într-un *limbaj privat* diferit de limbajul comun necesar tranzacţiei de semnificaţii), fie un *destinatar virtual* căruia i se promite ceva. Dar, întrucât orice *promisiune* este o specie de rubrică lăsată "în alb" viitorului receptor, atunci orice comunicare are un caracter *cvasi-intenţional* şi presupune un drept de *contrasemnătură.*

Dispozitivele *reţelelor cyber-televizuale* încarnează garanţia că emoţiile sunt "mutate" (în timp şi spaţiu) în forme şi prin proceduri care oferă posibilitatea trăirii lor *ca şi cum* ar fi în *direct* - de către un *interlocutor actual* sau *virtual* (în sensul că oricine care-şi semnalează intenţia devine *virtual* dacă este un "atractor" pentru re-*evenimenţializarea* unui "cocon iconic" adormit în mesaj). Aşadar, ideea

de *cyber-spaţiu* presupune *protagonişti* care, având deja interiorizaţi aceşti "incubuşi emoţionali", reacţionează prin acceptarea sau refuzul "semnăturii". În analiza de discurs, suntem astfel constrânşi analitic să identificăm *emoţiile persoanelor reale* cu "reacţiile contractuale" ale (tele)spectatorului protagonist, care, cum am văzut, nu este decât o "fiinţă discursivă".

După Umberto Eco, Christian Metz şi Francois Jost, am putea scăpa de aceste inconveniente dacă am putea renunţa la conceptul de "contract", care - venind dinspre teoria literaturii - este incapabil să operaţionalizeze corect relaţia instituită între actorii comunicării televizuale. Ei pun problema posibilităţii unei comprehensiuni nemistificate de faptul că *modelul conversaţionalist* (cel după care a fost reconstruit conceptul de contract meta-televizual) a fost interiorizat în imaginarul neo-televizual în aşa fel încât telespectatorul sofisticat se reprezintă ca un "interlocutor natural" al *Marelui contract mediatic*. Iată liniile generale ale criticii pe care aceşti autori o aduc deriziunii televizuale. Îndeosebi ultima supoziţie - aceea a telespectatorului ca *interlocutor* - i se pare lui C. Metz[363] "inutil provocantă" - de vreme ce termenul este lipsit de chiar ceea ce-i construieşte definiţia: ideea unei *interacţiuni imediat posibile*.

F. Jost[364] construieşte o interesantă argumentaţie contra susţinerilor că neînţelegerile între *comunicatorii situaţi la distanţe virtuale* s-ar putea rezolva "în mod serios" având ca "interfaţă" un contract. Dimpotrivă, noţiunea de *promisiune* ar fi aceea care ar sublinia mai corect realele posibilităţi de autonomie receptivă: "contrar contractului care este o convenţie desfăşurată în doi, promisiunea este un act unilateral care nu obligă decât locutorul (anumite promisiuni nu se fac, de altfel, decât sie însuşi").

Mai întâi, Jost consideră că "genurile televizuale" sunt un soi de compromis între comunicarea strategică (bazată pe coduri) şi comunicarea

---

[363] C. Metz, *L'énonciation impersonnelle ou le site du film*, Meridiens Klincksieck, Paris, 1991.

[364] F. Jost, "La promesse des genres", *Réseaux*, CNET, Paris, 1997. Remarc aici doar subtilitatea cu care Lochard şi Soulages "protejează" nucleul dur al paradigmei contractualiste: 1) contractul se stabileşte gradual prin încrustări (superpoziţionări) de contracte succesive (un macro-contract mediatic este specificat de contractul de comunicare televizuală, apoi acesta înglobează sub-contracte tehnologice şi temporale ş.a.m.d.); 2) pragmatica expresivistă prezintă riscul de a autonomiza fenomenele observate din cauza acentuării asupra singularităţii programelor şi genurilor. Aşadar, se anticipează criticile şi se introduce ideea superpoziţiei mai multor contracte în interiorul aceluiaşi act de comunicare. Cum am văzut, Charaudeau consideră că informaţia presupune "mixtarea" unui contract de informare cu unul de captaţie, acest "contract mixt" repunându-se nu pe un al treilea contract, ci pe două principii: *principiul plăcerii* şi *principiul seriozităţii*. Contra-argumentul lui Jost: unul dintre cei doi contractanţi este condamnat să accepte sau să refuze prin reacţii, să ia în seamă existenţa sa, dar fără să-l poată discuta, ceea ce transformă "semnătura" într-un simplu act de supunere momentană la emisiune. Cf. G. Lochard, J.-Cl. Soulages, *La communication télévisuelle*, Paris, Armand Colin, 1998, p. 87-89.

inferenţială (în sensul analizat de Sperber şi Wilson). Nu ar trebui să ne lansăm în a defini *a priori* ceea ce este un "gen", ci să ne întrebăm în ce ocazii un document audiovizual sau o emisiune funcţionează ca un gen (şi ce înseamnă asta pentru programator, pentru receptor, pentru sociolog). Cu alte cuvinte, Jost procedează în felul lui N. Goodman, care propune să substituim întrebarea *Ce este arta?* cu *Când ceva este artă?*.

În al doilea pas al argumentaţiei, Jost face observaţia că, pentru a se produce *comprehensiunea* unei "naraţiuni", nu este suficient ca ea să se desfăşoare de-a lungul verificării reciproce a regulilor contractuale; pur şi simplu pentru că o "comprehensiune lingvistică" nu reprezintă decât un mod de abordare a unei naraţiuni, opere de artă sau document audiovizual.

Nişte specialişti în analiză politică pot spune, de pildă, că o dezbatere politică televizuală a luat-o razna. Ea poate fi însă considerată ca "palpitantă" de nişte telespectatori care asistă la dezbaterile televizuale ca şi acele precupeţe care şi-au vândut marfa şi mai ard gazul prin târg asistând la câte un proces prin tribunal; un "bun moment televizual" la o rubrică de presă mondenă, aducătoare de reclame grase de către directorul departamentului economic al canalului de televiziune. Dar nici dacă un sociolog pune întrebări într-un sondaj şi află "că dezbaterea a decepţionat" nu realizăm o interpretare adecvată, căci o altă întrebare sau "observaţia coparticipantă" ne relevă "plăcerea lecturii" sau un indice mare de încredere în cei doi candidaţi. Poate că într-o dezbatere televizată doi interlocutori chiar vor să se înţeleagă, dar telespectatorii vor o luptă. Or, aceasta înseamnă că adjectivul "decepţionant" caracterizează nu "înţelegerea" negociată de cei doi, ci lipsa de răspuns la o plăcere, mai puţin intelectuală, pe care o aşteptau de la spectacolul politic respectiv.

Un argument anti-contractualist vine chiar de la unul dintre cei care au început să utilizeze ideea "competenţei contractuale" a telespectatorului reflexiv. Astfel, Umberto Eco[365] pune o "misterioasă restricţie": "semnătura" receptorului este problematică întrucât ne putem întreba până la al câtelea milion de exemplare este "tuşat" un public care să fie perfect cunoscător al *pactului ficţional*? După un milion de exemplare se intră într-un **no man's land** unde nu mai este sigur că lectorii mai sunt la curent cu *pactul***.** Cu alte cuvinte, în această *ţară a nimănui*, "genurile discursive" sunt prea puţin *încarnări de contracte dublu semnate*. Mai curând, ele sunt un soi de promisiuni care antrenează în competenţa spectatorială nişte aşteptări verificabile prin faptul că fiecare receptor virtual are putinţa unei vizionări de tip voyeurist. Ceea ce în psihanaliză se cheamă "pulsiune scopică" ne deschide posibilitatea să avem acea senzaţie particulară pe care ne-o dă credinţa simultaneităţii între existenţa unui obiect (stare de lucruri) şi percepţia noastră.

Putem oare să vorbim despre un soi de "promisiune" *voyeuristă* şi *exhibiţionistă* pe care televiziunea şi Internetul o oferă lumii pentru a anihila "distincţiile" sociale în privinţa "consumului de comunicare"? Se poate spune oare

[365] U. Eco, *ºase plimbări prin pădurea narativă,* Pontica, 1998.

că hedonismul televizual şi emoţia participării *în-direct* la producţia enciclopediei informaţionale în reţeaua mondială aplatizează segmentările sociale şi creează un "public total" (M. Souchon)? Nu cumva este vorba, mai degrabă, de marea nevroză care va caracteriza următorul mileniu televizual: nevroza opririi posesive de tip voyeurist asupra informaţiei şi "imaginii totale" asupra lumii? Nu susţin aici că evoluţia *pulsiunii scopice*, aşa cum este ea determinată antropic, va fi spre exhibiţionism. Experienţele lumii actuale îngăduie însă o argumentaţie în legătură cu trăsătura voyeuristă a individului post-modern.

Iată patru argumente. În linii mari, toate susţin că plăcerea informaţiei şi percepţiei "în direct" şi credinţa că avem "sentimente moral-politice juste" nu sunt expresii ale "conţinutului" informaţional şi nici ale reprezentării interne a "imaginii lumii". Aceste "plăceri" sunt trăiri (stări psiho-fizice) ale emoţiilor informaţionale şi apreciative încarnate în promisiunile meta-televiziunii, adică prin inducerea unei *conştiinţe reflexive mistificate* asupra dispozitivelor şi procedurilor de cunoaştere şi comunicare simultană a intenţiilor. Modelizarea de către Boullier a acestei "reflexivităţi" sub forma denegaţiei relaţiei cu televiziunea este primul argument.

Al doilea este dat de A. Bazin: suntem mai mişcaţi de imaginea unei femei într-o oglindă, decât de aceea construită în avans prin temporalitatea filmică sau teatrală. Jocul de oglinzi ne face să o sesizăm pe-ascuns, ca şi cum ar fi furată[366].

Al treilea argument este al lui Jost şi consistă într-o analiză a pulsiunii scopice pe care spectatorul şi-o petrece prin utilizarea magnetoscopului. "Această pulsiune - scrie Jost - merge dincolo de conţinutul erotic al imaginii: că-i vorba de a reveni după poftă la un accident de Formula 1 sau la un plonjon, gestul spectatorului este de a disocia spectacolul-obiect de spectacolul înregistrat şi reprodus la comandă. De a vedea ceea ce ar trebui să fie, prin definiţie, invizibil: decompoziţia unei mişcări sau a nudităţii unui corp; un copil mic care cade - cazul acelor întâmplări neplăcute - de pe scaunul său".

Al patrulea argument este adus de G. Lochard şi J.-Cl. Soulages atunci când analizează imaginarul discursului animatorilor dezbaterilor publice caracteristice *neo-televiziunii*. Cum am văzut, acestea sunt auto-referenţializate ca un soi de telefon social prin care cunoaşterea expertului (şi a expertizei instituţionale) sunt delegitimate în favoarea "trăitului autentic". Prin legăturile ostentatorii cu telespectatorii (iar conştiinţa pe care aceştia o au în legătură cu "semio-democraţia" *zapping*-ului contribuie la întărirea credinţei-credulităţii în controlul direct), programatorii de meta-televiziune se erijează în garanţi ai unui contract de "satisfacere" a unor cereri care până acum vor fi fost luate rău în seamă de elitele politice, intelectuale şi jurnalistice. "Vorbirea nu mai este astfel decât în serviciul unui joc tot mai adesea solitar. Refuzând discursul instituţional, această figură autistică a comunicării se închide într-un refuz al luării de poziţie faţă de

[366] A. Bazin, "Pour contribuer à une érotologie de la télévision", în *Cahiers du cinéma,* 42/1994.

lume. Ca şi cum singurul care ar avea o veritabilă existenţă este universul catodic"[367]. Cu alte cuvinte, o ambiţie "semio-democratică" se transformă într-o afacere de instantaneitate. Se re-vinde telespectatorilor o nouă sensibilitate morală: aceea de a se "frământa în direct" cu privire la problemele publice. Iată aici un soi de compromis cu "cetatea civică".

Deşi P. Bourdieu nu împărtăşeşte acest limbaj, capitolul "Dezbateri cu adevărat false sau fals adevărate" pare o ilustrare a manipulării strategice a ideii de contract de comunicare. Iată ca exemplu figura numită "manipularea urgenţei": "«Mă văd nevoit să vă întrerup, nu înţeleg ce spuneţi» nu lasă să se înţeleagă că interlocutorul e idiot, ci că spectatorul de bază, care prin definiţie e idiot, nu va înţelege. Şi că el, prezentatorul, se face purtătorul de cuvânt al «imbecililor», întrerupând un discurs inteligent. În realitate, însă, aşa cum am putut să verific eu însumi, oamenii pe care el pretinde a-i reprezenta prin rolul său de cenzor sunt, de multe ori, cei mai exasperaţi de aceste întreruperi"[368]. Referindu-se la complicitatea dintre animatori şi "specialiştii în gândirea perisabilă" (*fast-thinkers*), Bourdieu scrie că: "Aceştia nu numai că nu-i ajută pe cei defavorizaţi, ci, dacă se poate spune astfel, se străduiesc cu orice preţ să-i «înfunde» într-o infinitate de moduri: nedându-le cuvântul atunci când trebuie, dându-li-l atunci când aceştia nu-l mai aşteaptă, arătând că şi-au pierdut răbdarea etc."(p.37)[369].

Sociologul francez explică situaţia aceasta aproape utilizând tacit conceptele contractualiste din modelul lui Charaudeau: "Sunt oameni care pot fi invitaţi, despre care se ştie că se vor conforma, care nu vor crea greutăţi, care, în plus, vorbesc abundent, uşor, fără probleme. Există un univers al «clienţilor cei buni», care se simt ca peştele în apă, şi există, apoi, ceilalţi, peştii afară din apă" (p. 39). El deschide însă calea unor analize care nu se pot funda într-un model descriptivist: inconştientul prezentatorilor. "Jurnaliştii - consideră Bourdieu -, cu ochelarii lor şi cu categoriile lor de gândire, pun întrebări care nu au de-a face cu nimic. În privinţa problemelor legate, aşa zicând, de periferii, minţile lor sunt pline de toate fantasmele anterior evocate, ceea ce face ca, înainte de a începe să răspunzi, să te vezi nevoit să răspunzi, să te vezi nevoit să spui politicos: «întrebarea dumneavoastră este, desigur, interesantă, dar mi se pare că există o alta, mult mai importantă…». Când nu eşti cât de cât pregătit, ajungi să răspunzi la nişte chestiuni care nu se pun" (p. 39).

Să vedem, date fiind rezultatele la care ajung aceste analize, ce mai rămâne în dispozitivul mediatic din evlaviosul *principiu al dreptului la vorbire*. Am văzut

---

[367] G. Lochard, J-Cl. Soulages, "Les imaginaires de la parole télévisuelle", în *Réseaux*, Paris, CNET, 63/1994.

[368] P. Bourdieu, *Despre televiziune,* Meridiane, Bucureşti, 1998, p. 36.

[369] Iată acest soi de dialog în *Tucă-show* (24 iunie 1999 şi 25 iunie 1999). "M. Tucă: În ce constă românitatea, românescul? / E. S.: Asta-i o chestiune la care e greu să răspunzi aşaa….aici…/ M. Tucă: Nu-i nimic, până la şase dimineaţa avem tot timpul!"; "O. P.: Primii mei ani de existenţă, ca adolescent şi adult, au fost oarecum în afara istoriei / M. Tucă: Dar nu şi în afara vieţii".

că *a avea un discurs* înseamnă a avea un *proiect de vorbire* căruia i se poate atribui o *pertinenţă intenţională.* Am mai făcut precizarea că discursul este posibil doar în măsura în care funcţionează un alt principiu, cel care face ca semnificaţia să se fondeze pe baza *percepţiei de diferenţe*. Altfel, ceilalţi membri ai cetăţii comunicaţionale nu sunt recunoscuţi ca *demni de a fi ascultaţi*[370].

Dar dacă sunt cât de cât corecte concluziile de mai sus, nu este oare cazul să "re-aliem" conceptul de *drept de vorbire* într-un "grăunte fin" - cum ar spune J. Elster[371] - împreună cu *dreptul la a nu asculta*? Invoc astfel dreptul la *apostazie*: suntem liberi să nu participăm la vorbirea insidioasă a cuiva, suntem liberi să nu fim plictisiţi cu limbaje de lemn, "critici de-a gata" şi jocuri de comunicare politică de soiul "alba-neagra".

Ne putem oare alătura acestor autori pentru a încerca temerea că, astfel, ar putea rezulta un "spaţiu rezidual" golit de culturalul înţeles în sens academic şi politic şi ocupat în mod activist de nişte siluete fals familiare, cum sunt *talk-show*-urile care pretind a ne reprezenta printr-un nou "ethos" al vorbirii mediatizate? Sunt oare persoanele şi instituţiile care practică ştiinţele sociale într-un sens academic datoare, într-un fel sau altul, să răspundă într-un stil mai ofensiv acestei dorinţe de autoritate vanitoasă a acelora care, cocoţaţi pe antenele de televizor, propovăduiesc adevărul printr-o neo-scolastică bazată pe imagini şi "fraze destinate să marcheze puncte"? Sper ca incursiunea pe care am îndrăznit-o în privinţa relaţiilor dintre meta-televiziune şi reflecţia epistemologică să fi fost măcar un prilej de a gândi că sistemul vertebral de referinţă al universităţii este o frumoasă cauză de apărat.

Aşadar, cele schiţate mai sus ar putea fi acceptate în sensul clauzelor puse de filosoful J. Searle în ceea ce priveşte criteriile de valoare necesare instituirii unui obiect de studiu: "N-am crezut niciodată că, pentru student, studiile universitare sunt un simplu mijloc de a-l face să se simtă bine. Ba chiar dimpotrivă: ca să fie cu adevărat eficientă, educaţia superioară trebuie neapărat să-ţi lase gustul unei insatisfacţii acute de sine. Autosuficienţa este antipodul calităţii în instrucţie. Secretul cu adevărat murdar al vieţii intelectuale - de ce să n-o spunem? - e că munca de prima mână e o permanentă sursă de efort, de angoasă şi de disperare. Să umbli după adevăr, cunoaştere, originalitate, profunzime sunt îndeletniciri dintre cele mai puţin confortabile"[372].

---

[370] Aşa cum am văzut în "axiomatică": *apetenţa pentru identificarea de "lumi"* este o fază necesară pentru "a se construi un acord", iar cel mai important *ordin de generalitate* este acordul ca *identificarea cetăţii* să se facă prin *starea de mare.*

[371] Aceasta se traduce într-un soi de voinţă a cercetătorului de a restitui tot mai multe detalii cauzale. Cauzele anterioare îndepărtate în timp şi macro-variabilele pot fi văzute ca "mărci" lăsate în mecanismele fine ale structurilor cauzale locale, cu condiţia de a elimina elementele explicative care sunt îndepărtate temporal de evenimentul studiat. Cf. J. Elster, *Explaining Technical Change*, Cambridge, 1983, p. 5-29.

[372] J. Searle, "Există o criză a învăţământului universitar?" (trad. M. Spiridon), în *Secolul 20*, nr. 7-8-9/1999, p. 207.

4. Cetatea civică

Pentru a descrie lumea în care "binele comun" nu depinde de graţia cuiva, nici de supunerea la un principiu paternal şi nici de acceptarea opiniei altora, Boltanski şi Thévenot au utilizat un pleonasm: *cetatea civică.* Forma canonică poate fi luată din *Contractul social* al lui Rousseau. Pentru început voi descrie câteva "dimensiuni" ale acestei lumi comunicaţionale, aşa cum au fost ele construite în modelul celor doi sociologi francezi (a), apoi voi face o reformulare plecând de la o recentă încercare a lui J. Searle de a reconstrui sociologia cu mijloacele a ceea ce unii numesc "filosofie aplicată" (b). În final (c) voi încerca să reformulez cele două modele (Boltanski, Thévenot; Searle) printr-o explicitare în cadrul *teoriei acţiunii expresive* a lui Charles Taylor. Vom putea observa cu acest prilej diferenţele dintre supoziţiile argumentelor considerate ca valide în cele două "cetăţi" (renume - civică).

a) Lumea civică

Principiul superior nu mai este încarnat în persoana unui "prinţ" - ca în "cetatea domestică", ci este fondat din toţi - în măsura în care fiecare renunţă la "starea de particular". Cu alte cuvinte, condiţiile de posibilitate ale păcii sociale pot fi identificate printr-o analiză contrastivă între formele de expresie ale unui "suveran dezîncarnat" şi autoritatea divină a persoanei Prinţului (lumea domestică). Dar am văzut că un *regim de angajament* articulează *procedurile de realism* (definiţia acordurilor colective prin *limitele negative*; "returul la realitate") cu principiul *realizabilităţii psihologice.* Atunci trebuie să adăugăm că "murmurului supuşilor" din cetatea domestică îi corespunde, în cetatea civică, *discursul public*. Iată aşadar cum apare ideea că "murmurările în privat" nu sunt "demne de a fi ascultate".

Dar *grandoarea civică* intră în diferend nu numai cu principiul dependenţei personale (*grandoarea domestică)*. Cetăţeanul trebuie să denunţe ca "profanare de valori" şi indicii, iconii şi simbolurile *onoarei de piaţă* ("natura" renumelui şi "natura" pieţei pot realiza un "compozit"). Luăm ca exemplu un "denunţ" care se configurează în situaţie ca un "abuz": reclama comercială realizată prin afişe şi slogane electorale este un abuz al dreptului la comunicarea politică.

Şi aici există, desigur, comunicări interpersonale, ele sunt însă supuse mediaţiei unei "totalităţi" nereductibile la *agregarea din voinţe particulare*. Şi în lumea civică totul se întâmplă ca şi cum fiecare ar contracta cu el însuşi. "Corpul politic" (Halbwachs) este însă de altă natură decât unităţile sale.

Dezvăluirile publice agreează procedurile din "cetatea inspiraţiei" - dat fiind că se pune accentul pe convingerile "forului interior" şi este adesea invocată puritatea "solitudinii autentice"[373]. Să încercăm să privim însă mai detaliat această

[373] J.J. Rousseau a călcat puțin pe urmele jansenismului și a văzut în teoria predestinației și în augustinism "forme inacceptabile de favoritism" (obs. lui Boltanski și Thévenot).

problemă, aşa cum ne este ea indusă de către noii actori ai cetăţii civice: analiştii politici.

Dacă ne îndreptăm atenţia asupra sintacticii limbajului din *analizele de discurs*[374] ale acestor actori-relee în câmpul comunicării politice, observăm că "denunţurile" lor se exprimă în termeni ca: "în fapt", "în realitate", "aceasta nu este decât o răbufnire a mitului Salvatorului, dincolo era vorba de…". Prin aceşti "indici de dezvăluire", analiştii "societăţii civile" (menţionez că în ţările occidentale se foloseşte mai mult termenul de *inteligentsia* - cu o tentă din ce în ce mai peiorativă) se prezintă ca profesionişti ai "democraţiei semiotice". Când cocoţaţi în "clopotniţa politică", când trântiţi "pe orizontală" pentru a se ciuli la "vocea din ce în ce mai firavă a publicului", ei se poziţionează ca interfaţă între "supravegherea circulaţiei" şi "circulaţia supravegherii". Rolul lor este de a ţese o "reţea de reţele" - *meta-reţea* care indică "simplilor cetăţeni" că există deja un sens. Nu întâmplător s-a făcut observaţia că în limba pe care o circulă frecvent în *mass-media* este utilizată cu mare plăcere o tematică legată de *mitologia fondatoare*. Astfel ei se reprezintă în imaginarul public ca un soi de "pasaj cristalizat", adică un depozitar al schemelor virtuale care relaţionează *haosul* şi *raţionalul*. Utilizarea unui limbaj pseudo-sofisticat corespunde aşteptărilor şi competenţelor unui public obişnuit deja cu o gândire "dicţionarică" aflată în circulaţie prin integrame[375] şi zodiacuri.

Nu trebuie să vedem însă aceste "producţii simbolice" doar ca pe nişte *kitsch*-uri ale comunicării politice. Ele au o importantă *funcţie catharsică* şi adesea sunt, din nefericire, singura sursă de existenţă materială decentă a intelectualilor. Ca sociologi trebuie totuşi să facem însă două observaţii.

Invazia cărţilor scrise de aşa-numiţii "intelectuali polito-mediatici antimediatici" (J. M. Ferry) hrăneşte imaginarul social cu o viziune *de la înălţime* asupra problemelor publice, adică aşa cum apar ele în discursul elitelor polito-mediatice. Strategia lor narativă capătă forma unor "povestiri politice" - un fel de *saga* care pune în valoare capacitatea lor, antreprenorială şi mediativă, de a formula regulile jocului politic. De aici provine şi tendinţa de a eticheta sociologia ca fiind subversivă[376]. Nu ne îndoim: oarecum cinic şi blazat, aceasta surprinde *desfătarea-*

---

[374] Uneori analiştii politici se autolegitimează ca experţi şi susţin că analizează *discursul politic* (al personalului politic) ca purtător de "urme" ale *discursului social*. Dar cum oare am putea discerne acele *analize de discurs* care sunt de fapt *discursuri politice* introduse în uzajul popular - la *talk-show*-ul de duminica - sub masca unor corelaţii "conceptual-teoretice"?

[375] Iată un rebus *à la «România Mare»* (1 dec. 2000). ORIZONTAL: 1) Liderul de necontestat al… 2) Metal alb, dur, cu proprietăţi radioactive - Secretarul general al PRM, reales în funcţia de primar al municipiului Cluj-Napoca… VERTICAL: 1) Semnul electoral sub care… 2) A efectua o operaţie pe scoarţă…

[376] Din nefericire, consecinţele nu sunt doar de soiul etichetării. P. Muller ("Enjeux, controverses...", în *Revue française de sciences politiques,* 46/1996) citează analize efectuate în ţările occidentale care relevă că diriguitorii fondurilor de cercetare sunt prea puţin dispuşi să le aloce unor proiecte care nu par a confirma aşteptările convenţionale

de-sine în rol, adică altceva decât *imaginea de sine* pe care şi-o conferă *înalţii funcţionari*.

Dar intervin şi politologii. Ei ţin să zică morţiş că abordările "strict sociologice" (vezi cazul Bourdieu) au dificultăţi în a înţelege dimensiunea propriu-zis politică a comunicării publice (cum ar fi un sondaj, participarea la un *talk-show*, conferinţe de presă etc.) întrucât par a ridiculiza - prin supunerea la deconstrucţia teoretică - acel *vine de la sine ca asta să fie politic*. Unii sociologi - îndeosebi cei cu papion - ar împiedica reprezentarea acestor genuri de comunicare ca dispozitive tehno-simbolice în care se încarnează *informaţii de serviciu*. Or, interesul politologilor este să se legitimeze prin capacitatea de a analiza, a califica izbânzile perenului proiect de "deschidere" a aparatului administrativ. Astfel, P. Birnbaum[377] a arătat, în termenii unei analize a teoriilor politice contemporane, cum procesul global de profesionalizare a politicului se manifestă prin refuzul de a acorda un loc esenţial puterii şi relaţiilor conflictuale între grupurile sociale. Sunt valorizate astfel aspiraţii mai profunde ale teoriilor noastre naive fondate pe ideea unei "administraţii ştiinţifice şi nonpartizane a vieţii politice". Nu cumva însă acest soi de argumente sunt doar maniere esenţialiste prin care actori ai câmpului politic îşi automistifică "charisma funcţiei"?!

Stările de mare sunt desemnate prin factorii: colectiv (comun, instanţă, masă); unitate (unitar, unificat); naţional; confederal; legal (legislativ); public (oficial, persoană civilă); reprezentativ; competenţă electorală (eligibil, prezidenţiabil); autorizat (a avea autoritate în vederea, capacitate pentru, titular, mandat, delegat); vocaţie (validitate, misiune, învestire); demnitate (liber, eliberator, independenţă de judecată).

Demnitatea persoanei presupune aspiraţia la drepturile civice, participarea, ruperea izolării. În consecinţă, avem următorul "repertoriu de *subiecţi mari"*: colectivitate publică, partid, confederaţie, federaţie, secţiune, birou, comisie, comitet; reprezentant, delegat, secretar, trezorier, colector, militant, aderent, membru.

Subiect mic: Sinele. Acesta este "individualist", "deviaţionist", "monopolizează discuţia". Astfel este favorizată "decăderea din cetate": divizat (parcelat, minoritar, restrâns, limitat, diluat, izolat, rupt - de popor, de salariaţi, de mase, de realitate).

Repertoriul de obiecte şi dispozitive : drepturi (obţinute); legislaţie (decret, măsură, ordonanţă, dispoziţie); identitate; definiţie (cod, criteriu, frontieră, incintă); circumscripţie; program (principiu, linie, orientare, obiectiv, rezoluţie); campanie electorală; expresie (propagandă, afiş, broşură, buletin, slogan, panou); sediu (permanenţă, local, siglă, maşină de scris, xerox, cotizaţie).

Relaţii naturale între persoane: a unifica (uniune, recrutare, regrupare, mobilizare, excludere); acţiune (apel, intervenţie, implantare, iniţiativă); dezbatere

privind "răul social". Ar fi însă o exagerare să calificăm studiile "sociologiei administrativiste" doar ca justificări *post-factum* ale deciziilor politice.

[377] P. Birnbaum, *La fin du politique*, Paris, Seuil, 1975.

(democratic, contact, concertare, discuţie, exprimare, a lua cuvântul, controlul aleşilor); codificare (cadru legal, consacrare, abilitare, demers, competenţă, notificare, statut, depoziţie).

Figuri socotite armonioase: republica democratică, statul de drept, electoratul (corpul electoral), parlamentul.

Probe model: ansamblu (congres, consiliu, reuniune, sesiune); manifestare (mişcare, prezenţă); punere în cauză (litigiu, recurs); justiţie (a cere); reflecţie colectivă; vot.

b) Patru "reguli de constituire" a *societăţii civice*; analiza lui J. Searle[378]

Aşa cum am văzut în capitolul în care am analizat teoria actelor de limbaj, filosoful american cu pretenţii sociologice presupune existenţa unui "fundal" în care se depozitează practicile de ajustare generate de *rutinizarea* "activităţilor cu mai mulţi". Astfel, "sentimentul preintenţional al comunităţii" - el este prezent şi în "societăţile animale" care nu pot fi bănuite de "instituţionalism" - devine un soi de achiziţie biologică primitivă. Searle stipulează prin definiţie uzul expresiei *social fact* pentru referirea la fiecare fapt care implică o *intenţionalitate colectivă*. Spre deosebire de societăţile animale, comunicarea necesară încarnării expresiilor intenţionale de acest soi presupune un *pact de cooperare voluntară:* "Ceea ce trebuie să presupunem este că şi alţii sunt agenţi tot aşa ca şi noi, că au o conştientizare despre noi ca agenţi comparabili cu ei şi că aceste conştiinţe fuzionează într-un sentiment de noi ca agent colectiv real sau posibil"[379].

Ca sociologi, observăm că Searle nu se străduieşte să-i citeze[380] pe Schutz (pentru *presupoziţia de similaritate* de mai sus), pe Durkheim sau pe vreun adept al individualismului metodologic, el conturează clar aporiile la care ajung aceste poziţii. Trebuie slăbită, insistă Searle, polaritatea între:

- *economia determinaţiei* - o cauzalitate de tip extern potrivit căreia o intenţie colectivă ar cauza "din afară" comportamentele individuale - şi
- *economia deciziei* - un "rendez-vous" iniţial în cursul căruia indivizii au un soi de experienţe de gândire, asemănătoare celei din "poziţia originară" descrisă de J. Rawls în *Teoria justiţiei*, prin care se înţeleg asupra tipului de reguli.

---

[378] J. Searle, *The Construction of Social Reality*, Free Press, New York, 1995. Uneori voi folosi traducerea românească (J. Searle, *Realitatea ca proiect social*, Polirom, 2000). Aceasta a apărut după redactarea textului meu, astfel că nu am putut revizui toate citatele.

[379] *Idem*, p. 26.

[380] Searle propune o "ontologie invizibilă" a faptelor sociale şi taie cu "briciul lui Ockham" atât de adânc - pentru a impune respectul analitic al parcimoniei conceptuale şi a aborda unitar fenomene aparent incomensurabile - încât proiectul său sociologic nu are nevoie de o procedură textuală care să trimită la comparaţii cu un autor sau altul. Riscul este desigur de a fi etichetat drept "hibrid teoretic arogant" (aşa cum a reieşit şi din recentele sale discuţii din cadrul expunerilor pe care le-a ţinut în primăvara anului 2000 la Univ. Bucureşti).

Pentru această explicaţie, în *The Construction of Social Reality*, Searle insistă asupra concepţiei care tratează intenţiile individuale ca părţi constitutive ale intenţiei colective: referinţa la colectiv structurează *dintr-o dată* "conţinutul propoziţional" al opiniilor noastre şi caracterul lor intenţional (în sensul de "a fi despre" ceva comun). În consecinţă, *opinia colectivă* nu este juxtapunerea sau convergenţa empirică a unor stări intenţionale, poziţii sau atitudini dirijate de apariţia, mai mult sau mai puţin întâmplătoare, a unei credinţe comune (*common knowledge*[381]). Ea consistă într-o *intenţie-colectivă-în acţiune:*

"Exemplele evidente ar fi situaţiile în care *eu* fac un lucru anume ca parte constitutivă din ce facem *noi.* Astfel, dacă sunt fundaş la un meci de fotbal, eu blochez avansarea echipei adverse, dar o fac numai în cadrul retragerii echipei în apărare. Dacă sunt violonist într-o orchestră, interpretez partitura mea în cadrul executării simfoniei de către orchestră. Până şi majoritatea tipurilor de conflict uman se presupune o intenţionalitate colectivă. Doi oameni nu se pot înfrunta într-o bătaie decât dacă există intenţionalitate colectivă la un nivel superior. Trebuie ca amândoi să coopereze în intenţia de a se înfrunta pentru ca fiecare să încerce să-l învingă pe celălalt. [...] Neajunsul cu «a crede că tu crezi că eu cred că tu crezi etc.» este că în final nu obţinem prin însumare ideea de *colectivitate*. Nici o mulţime de «conştiinţe *eu*» nu conduc la «conştiinţa *noi*», nici măcar cu suplimentul de convingeri"[382].

Se observă în acest fragment o gravă critică adusă individualismului metodologic, astfel că trebuie să ne întrebăm dacă nu cumva, mergând prea mult pe linia conceptuală deschisă de Searle, ajungem să adoptăm un nou tip de *macro-subiect colectiv*.

Dar ideea lui Searle este că intenţiile individuale, fiecare la nivelul lor, se fac instrumentul unui scop comun a cărui reprezentare este întreţinută prin eforturile fiecărui individ "federat"[383]. Modelul său propune un *continuum intenţional* între "starea de natură" şi "artefactul instituţional". Acest hiatus poate fi umplut deoarece faptele biologice şi faptele culturale sunt înscrise în *fundalul profund* sub următoarele forme:

a) capacităţi biologice;

b) competenţe culturale dobândite prin "dresaj" sau învăţare (capacităţi *infra*-intenţionale);

c) o intenţionalitate generică - în sensul de "a fi despre";

d) fapte instituţionale (capacităţi *supra*-intenţionale).

---

[381] Vezi modelarea propusă de J. P. Dupuy.

[382] J. Searle, *Realitatea ca proiect social*, Polirom, 2000, p. 32.

[383] Într-un limbaj clasic, s-ar putea vorbi depre o adevărată "voinţă generală" *à la J.J. Rousseau.* Nu se poate vorbi însă, la Searle, de o nostalgie sociologică a "începutului începutului". El nu face decât să reinterogheze, pe baza unei logici solide, instituţiile care ne organizează lumea. Tabla sa de joc este mai curând antropologică, iar "energia" mobilului este dată de însăşi această tentaţie de a urmări până la capăt o experienţă de gândire.

În consecinţă, modelul permite introducerea conceptului de *atribuire colectivă*: indivizii se pot înţelege în legătură cu "*tipul* de funcţie socială de creat" dintr-un *fapt brut*. *Faptele brute* sunt suporturi pentru scheme de activitate şi indică angajamentele practice generate prin constituirea unui fapt instituţional. Astfel, li se pot atribui în mod colectiv *funcţii-status* următoarelor categorii de fenomene: *obiecte* (propoziţii, foi de hârtie verzi - bancnote de 5$, permise de conducere etc.); *evenimente*: (alegeri, întâlniri sportive, căsătorie); *oameni* (decani, neveste, preoţi, profesori). Atribuirea unui status înseamnă atribuirea unei *funcţii agentive* sau *atribuirea de autoritate*. Ea este directă (puterea politică, charisma preşedintelui) sau indirectă (prin intermediul biletului de bancă: foaia de hârtie verde - dolarul - încărcată cu un conţinut semnificant).

Organizaţiile pot fi considerate drept aranjamente sistematice de astfel de *funcţii-status*. Formula acesteia este: "***X*** trece drept ***Y*** în ***C***". Conţinutul Y este impus prin *acceptaţie colectivă* (recunoaşteri, credinţe etc.). Acest conţinut implică în majoritatea cazurilor un anume mod de autorizare convenţională prin care subiectul ***S*** este în relaţie cu un anumit tip de acţiune ***A***. Structura primitivă a *intenţionalităţii colective* impuse termenului X, atunci când X contează ca Y în C, poate fi abreviată[384]:

Noi acceptăm că (S are autoritatea de a (S face A))

Câte tipuri de *fapte instituţionale* pot să existe? Vom încerca să adâncim această problemă deoarece simţim că în ea fierbe o întrebare din care putem deduce logica clasificatorie a faptelor sociale pe care Searle le numeşte "colective agreement": câte soiuri de autoritate pot fi create prin comunicare - dat fiind că una dintre ele, *simpla forţă fizică,* nu este afectabilă în principiul ei de acordurile colective? Nu are sens să vorbim de comunicare socială în scopul creşterii şanselor reciproce de a ne distruge. Totul s-ar petrece asemenea acelui hilar *gentlemen agreement* prin care două paiaţe ar hotărî să se bată în duel, dar se vorbesc să mai aştepte puţin pentru că la primăvară sunt şi mai tari căci mănâncă spanac şi urzici. Nu putem deci să ne sporim abilităţile militare prin *colective agreement*, dar putem să ne învoim ca: 1) oamenii să se îmbogăţească, 2) să sporească puterea de a se lua decizii în comun, 3) fiecare să aibă şanse egale de viaţă şi de moarte asupra celuilalt.

Dar valoarea epistemică forte a acestei modelări provine din faptul că Searle are deja la îndemână *teoria actelor de limbaj*. Aceasta îi îngăduie să nu recurgă la teoria jocurilor[385] pentru a explica de unde provine această orientare colectivă ("în comun") cvasi-naturală spre crearea de *tipuri sociale.* Putem astfel

[384] *We collectively accept, acknowledge, recognize, go along with, etc., that (S has power (S does A)).* J. Searle, *The Construction of Social Reality*, p. 111.

[385] În acest model, un acord de tipologizare înseamnă o *strategie a maximului* (vezi dilema prizonierului). Ea rezultă dintr-o sistematică punere în scenă a răului pentru a-l minimiza prin mijlocirea unor sisteme de cooperare la care aderă *majoritatea critică* (vezi îndeosebi paradoxul pescarilor și "tichetul gratuit" care devine posibil pentru *trișor* de îndată ce o majoritate semnificativă respectă prescripțiile regulii constitutive).

experimenta mental imaginea unei hoarde anarhice de indivizi care, graţie limbajului pe care deja îl posedă, decid să se pună de acord asupra unor funcţii a căror luare în sarcină colectivă ar spori eficienţa la vânătoare. Ei pot hotărî, de pildă, să atribuie statutul de şef unui individ care şi-a probat deja curajul şi autoritatea naturală.

Iată şi cum consideră Searle că trebuie să arate enunţul formal al principiului absolut necesar pentru ca modelul să aibă instanţieri înlăuntrul unei paradigme comunicaţionale: **"Prin acest mecanism putem crea numai şi numai acele tipuri de autoritate în cazul cărora recunoaşterea sau acceptarea colectivă a autorităţii este constitutivă"**[386]**.**

Acest mecanism nu cere, consideră Searle, ca participanţii să fie conştienţi de ceea ce se petrece în mod real. Ei pot să creadă că un om este rege unic pentru că a primit o consacrare divină. Atâta vreme cât ei continuă să-i recunoască autoritatea, el are *funcţia-status* de "rege", oricare ar fi credinţele false pe care le întreţin în privinţa sa.

Există o interesantă excepţie de la teza conform căreia faptele instituţionale implică putere: onorurile ("cel mai popular VIP"), medaliile sau blamările ("cel mai lipsit de gust VIP") nu conferă, în general, drepturi sau puteri asociate acestor poziţii. Ele sunt *status*-uri fără funcţii adiţionale[387].

Plecând de la aceste postulate ale lui Searle, am putea să facem o analiză a *regulilor de constituire* (Wittgenstein) a *funcţiilor-status* în patru mari clase: simbolice, deontice, onorifice, procedurale.

1. **Autorităţi simbolice: crearea semnificaţiei**. Autorităţile simbolice ne permit să reprezentăm realitatea prin *modurile ilocuţionare* posibile. O societate are nevoie de cel puţin o formă primitivă de limbaj pentru a avea fapte instituţionale: "limbajul are prioritate logică asupra celorlalte instituţii"; "limbajul poate exista fără bani sau căsătorie, reciproca nu e valabilă"[388]. Prin actele ilocuţionare impunem intenţionalitate unor entităţi care nu sunt intrinsec intenţionale. Nu avem dreptul să impunem drepturi sau obligaţii fără a ne folosi de simboluri sau cuvinte. În caz contrar, suntem oare îndreptăţiţi să nu le respectăm? Searle nu tratează însă o asemenea ipoteză, dar am putea răspunde ajutându-ne de modelul lui Boltanski şi Thévenot.

2. **Autorităţi deontice: crearea de drepturi şi obligaţii**. Searle a propus termenul general de "autoritate convenţională". Indicele faptului că există o astfel de autoritate consistă în existenţa unor relaţii constante între persoane. Folosind limbajul din modelul lui Boltanski şi Thévenot, un *regim* care "canalizează nelinişte etică" prin "autoritate convenţională" este compus din următoarele dispozitive: autorizaţia, certificarea, responsabilitatea, îndreptăţirea, intitularea,

[386] J. Searle, *The Construction of Social Reality*, p. 96 (trad. rom., *Realitatea ca proiect social*, p. 84).
[387] *Idem*, p. 97 (85).
[388] *Realitatea ca proiect social*, p. 57.

permisiunea, privilegiul, penalizarea, sarcina, denegare de putere (sau putere nouă) etc. Scopul *enunţării publice* a acestor *status-funcţii* este să ne creeze abilitatea de a distinge între *puterea fizică* şi *puterea convenţională*. Poliţia poate căpăta puterea convenţională să ne bată? Este *regimul* poliţienesc diferit de *regimul* părintesc? Aici apar distincţiile: a putea - a trebui; a fi abilitat - a se pretinde exigenţa ca (…). Dar esenţial pare a fi că nicăieri poliţia nu "are privilegiul".

3. **Onoarea: statusul în sine.** Aceste onorări sau dezonorări sunt dispozitive ale comunicării publice care asigură că *status*-urile se valorizează (devalorizează) prin ele însele. Este aici o putere activată de dragul ei înseşi, mai degrabă decât pentru consecinţele viitoare. În axiomatica "cetăţile comunicării" am precizat deja mai multe *proceduri* şi *formule de investiţie* (sacrificiu public) pentru realizarea *ordinii de grandoare*. Putem astfel să ne explicăm de ce victoria sau înfrângerea în jocurile sportive este sancţionată public prin forme de onorare sau dizgraţie. Dar şi de ce la un "meci de retragere" a unui mare fotbalist "nu se pune" ca "înfrângere" dacă el nu a dat gol, dar apare o mare nelămurire dacă "vedeta" scuipă pe teren (ca în "meciurile obişnuite").

Probabil că Dumnezeu a creat această dimensiune performativă a limbajului nostru pentru a-şi făptui planul de a ne expune *ochiului public*. Cum ne-a făcut să avem suflet, înseamnă că nu pot să o "cotesc"[389] ca să nu mai simt ruşinea (să nu mă mai văd că sunt văzut chiar aşa cum sunt) şi nici să mă exersez doar în ritualuri şi daruri publice ca să-mi ispăşesc vinovăţia (să nu mai fiu văzut că nu mă văd cum sunt). Lăsându-ne vorbirea, Dumnezeu ne-a făcut să alergăm după un astfel de echilibru şi între *asertabilitate* ("Zăpada e albă") şi *adresabilitate* ("Eu vă zic vouă că ea este albă").

4. **Etape procedurale şi drumuri pentru Autoritate şi Onoare.** Este vorba despre instituirea de *stagii către onoare sau putere* care să împiedice crearea de noi drepturi sau responsabilităţi prin sine însuşi, în afara intenţionalităţii colective. Un exemplu este cazul voturilor din sondaje: faptul că am câştigat acum încă 6% este doar o etapă procedurală pe calea spre victorie, altfel este ca şi cum aş fi dat 6 goluri într-un meci care nu a fost încă declarat terminat. Cu alte cuvinte, cu ele nu te poţi purta ca un preşedinte sau ca un "campion" (abia declaraţia fluierată a arbitrului îţi conferă acest status). Alta este însă să fi câştigat 6 dolari: cu ei poţi avea chiar acum dreptul să plăteşti pe cineva[390].

Nici ieşirea din responsabilitate nu se poate face "prin sine însuşi": trebuie suportat un *stagiu al dezonoarei*. Sondajele au totuşi un rol de menţinere a respectului colectiv. Dacă ele arată că "lumea te vrea", nu poţi să ameninţi în

[389] Preiau acest exemplu de la Elster. Cam acelaşi lucru spune şi K. Mulligan când consideră că ruşinea este o "emoţie fără pol opus" - poţi avea orgoliul că eşti vinovat, dar nu poţi exprima public că eşti mândru că îţi este ruşine. Cf. K. Mulligan, "Dépendence, Distance and Determination: Internal Relations and their Roles", in G. Haefliger & P. Simons (eds.), *Analytic Phenomenology*, Dordrecht, Kluwer, 1994.

[390] J. Searle, *op. cit*., p.102 (89).

permanenţă cu "demisia în alb". Deci, după principiul de mai sus, această invenţie a politicianismului se sustrage regulii stagiului de onoare. De ce? Simplu, ca în cazul jocului: fiecare "etapă de joc" presupune anumite proceduri şi eforturi de surmontare a unor obstacole şi de împiedicare a celuilalt să câştige. Aceste drepturi şi obligaţii sunt valabile şi cu privire la structurile instituţionale. Or, ideea demisiei în alb trimite la bănuiala unei înşelăciuni, ca atunci când un jucător cere repetarea fazei pentru că nu a fost atent şi justifică această pretenţie prin faptul că - în mod virtual - el este mai bun. Atunci, concluzia să fie oare că nu a existat o sinceritate a declaraţiei iniţiale de (auto)investire cu onoare în sensul (3) şi că era vorba doar de un *moft de onorare*?

O altă modelare a "cetăţii civice" pe baza acestor patru clase de *reguli de constituire* poate pleca de la o celebră aplicaţie a lui Stanley Fish[391] a teoriei actelor de vorbire asupra piesei *Coriolanus*.

c) Când eroismul nu se poate încarna într-o *acţiune expresivă*?

Nu aş vrea să se creadă că doresc să răspund acestei întrebări într-un mod "precis". Încerc doar să susţin că o dezvoltare analitică a categoriilor autorităţii comunicaţionale poate să pornească de la replasarea unei întrebări cum este aceea de mai sus în cadrul discuţiei despre *condiţiile de satisfacere* ale actelor de limbaj.

Condiţiile de satisfacere corespondente unei *stări mentale* **S(r)** - o credinţă, dorinţă, intenţie - sau ale unui *act ilocutoriu* **F(p)** - a afirma, a ordona, a promite - sunt acele condiţii ale lumii care capătă manifestitudine în *conţinutul reprezentativ* **r** (sau în *conţinutul propoziţional* **p**). Îndată ce sunt îndeplinite, spunem că un act de limbaj este satisfăcut: "adevărat", "adecvat", "reuşit".

Pentru orice *stare intenţională*, persoana care este purtătoarea sa trebuie să fie capabilă să distingă între satisfacerea şi frustrarea acestei stări. Această capacitate rezultă din faptul că *stările intenţionale*, respectiv *actele ilocutorii* sunt reprezentări ale condiţiilor de satisfacere. "În optica mea, scrie Searle[392], conţinutul intenţional care determină condiţiile de satisfacere este interior stării intenţionale: este deci exclus ca agenţii să poată forma o credinţă sau o dorinţă fără ca să fie înarmaţi cu condiţiile lor de satisfacere [...]. Conştiinţa condiţiilor de satisfacere face parte din credinţa conştientă sau din dorinţa conştientă deoarece conţinutul intenţional este interior stărilor respective". Această "înarmare" este deci instrumentul individual pe care-l avem la dispoziţie în cazul mecanismului de putere descris mai sus. Care sunt, mai precis, *nivelurile de cauzalitate* şi *actorii care iniţializează* transformarea lor în *reguli constitutive*?

Modul de explicitare - al unei promisiuni, al unui ordin sau al unei declaraţii - poartă cu sine procedurile *condiţiilor de recunoaştere specifice.* O declaraţie, de pildă, este constituirea unei lumi comune, cum este acel "Da!" la

[391] S. Fish, "Ce se face cu Austin şi Searle: teoria actelor de vorbire şi critica literară", în M. Borcilă, R. McLain (ed.), *Poetica americană. Orientări actuale*, Cluj-Napoca, Ed. Dacia, 1981.

[392] J. Searle, *L'Intentionalité*, p. 38-39 şi 325-326.

căsătorie. În mod obişnuit, *catalogul* acestor "condiţii de satisfacere" nu este convocat decât prin proceduri parţiale, deoarece noi trăim deja într-o "cosmologie intenţională". Pentru a-l face pe celălalt să identifice o anumită reţetă de tratament a "conţinuturilor propoziţionale" transmise este suficientă o *explicitare* ca "Promit!" sau "Ordon!". Reţinem ipoteza forte a lui Searle: *această listă este finită şi definibilă în diferitele cadre sociale, asemănător regulilor de şah.*

Aşadar, ceea ce constituie *valoarea* ("forţa") *actului ilocutoriu* este faptul că un interlocutor recunoaşte şi validează o dublă intenţie a locutorului:

1) intenţia de a comunica de o manieră generală;

2) intenţia specifică (de exemplu, recunoaşterea intenţiei de a da un ordin).

Validarea nu se fixează deci pe "conţinut", ci pe recunoaşterea sa ca parte constitutivă într-un *joc de limbaj*. Să ne reamintim diferenţele propuse de Austin între cele trei tipuri majore de acte de limbaj:

1) *acte locuţionare*: a spune ceva înseamnă a face ceva, a spune ceea ce se spune. De exemplu, la televizor: "Stai să vezi!", "PRO TV te ascultă ce vezi!";

2) *acte ilocuţionare*: în spunerea a ceea ce spune, vorbitorul făptuieşte un al doilea act. Astfel, în virtutea convenţiilor din "subcultura televizuală", expresia de mai sus poate fi receptată ca o promisiune, un ordin, ba chiar ca o ameninţare;

3) *actele perlocuţionare*: efectele scontate. În cazul nostru, a face o plăcere, a înspăimânta (telespectatorul se poate întreba "cine ştie ce mai prezintă, iar eu nu sunt *pe faţă*"), a înfuria etc.

În actul II din *Coriolanus*, tribunii hotărăsc să pricinuiască căderea eroului lăsându-l pradă propriilor intenţii. Să cadă, cum s-ar zice în alt jargon, pe propria-i mână. Ei sunt de fapt tribuni-englezi ai cetăţii civice din vremea lui Shakespeare, adică "ştiu" că o *funcţie-status* se capătă doar prin *gentlemen agreement*. Aceasta presupune:

(a) utilizarea dispozitivelor comunicaţionale pentru legitimarea *grandorii politice*;

(b) proceduralizarea drumurilor către autoritate şi onoare:

> "Poporul, doamne, vrea ca-n amănunt
> Urmat să fie vechiul obicei
> Să nu se uite nici măcar o buche".

Dar cetăţenii-tribuni mai ştiu două lucruri despre caracterul lui Coriolanus:

1) dorinţa de libertate totală îl împiedică pe erou să accepte laude (*funcţia-status* de onorare) de la oricine[393]:

> "Simţiţi doar ură pentru ce e nobil
> Şi nu iubiţi decât cum vrea bolnavul
> ce-l vatămă mai rău. Şi ascultarea
> Ce-o arătaţi cuiva e ca plutitul
> Cu vâslele de plumb...".

[393] În limbajul "cetăţii civice", prin "oricine" trebuie să înţelegem o altă metaforă pentru "subiectul mic".

2) graţia (grandoarea de erou) fiind încarnată în tăcerea din "cetatea inspiraţiei", el nu poate să ceară de la nimeni nimic: "Cum / Trebuie eu să spun «vă rog, domnule»?... Nu pot să oblig la aste / lucruri limba mea!".

Din nefericire, limba este în întregime şi ireversibil convenţională, "este un spaţiu ocupat deja de către public" (S. Fish) sau, cum se exprimă chiar Searle, este "infiltrat peste tot cu angajamentele luate, cu obligaţiile luate". Aşadar, prin spusele sale, Coriolanus neagă aspectul comunicaţional al instituirii de autoritate, acel *colective agreement* care ar trebui să-i fie "regulă constitutivă".

Atunci când zice "vă rog", Coriolanus oferă cetăţenilor numai formă unei cereri - adică o simplă *marcă de politeţe* - ceea ce transformă un anume tip de act ilocuţionar ("a cere", "a ruga") în unul care, în acelaşi *moment*, produce o întrebare: "Prea bine, vă rog, cât costă consulatul?". Răspunsul lui Coriolanus vine aşadar să diminueze la maximum "valoarea" ilocuţionară a verbului "a ruga". Astfel, ajunge să deţină doar o autoritate de ordinul trei, aşa cum am definit-o mai sus (o onoare care se valorizează în sine). Astfel, el refuză să accepte procedurile prin care se identifică meritele sale şi invocă autoritatea sa intrinsecă. Când cetăţenii îl interpelează să facă el însuşi vizibil dispozitivul "formulei de investire" (Boltanski, Thévenot) - "Ştim însă vrem / să aflăm din gura ta temeiul bun" -, el le răspunde invocând faptul că meritul său se autoconfirmă (*cetatea inspiraţiei*), iar ei ar fi trebuit să-l recunoască singuri.

Cum poţi să pui mâna în foc pentru cineva care are mereu nevoie de altcineva pentru a decide că îţi este prieten sau nu, pare a ne sfătui Coriolanus. Trebuie oare să ne sfiim a ne expune unei alte aprecieri decât aceea care poate fi inferată dintr-o simplă "lectură fizionomică" (Taylor)? Cert este că pentru eroul nostru aceste lucruri ar trebui să fie evidente, tot aşa ca fenomenele naturii: "Temeiul este meritul ce am".

Vorbind acum în limbajul modelului propus de Ch. Taylor, această *cvasi-convenţionalitate a limbii* îl împiedică pe erou să-şi încarneze *forţa expresivă* în ipostaza de "regulă de constituire". Este oare acest exemplu un argument suficient de puternic pentru a spune că *teoria acţiunii expresive* se poate explicita în modelul lui Searle?

5. Cetatea de piaţă

Mai întâi să convenim de unde să provină opera canonică pentru începerea operaţiunii de formare a dimensiunilor unui astfel de concept: din teoria jocurilor sau din economia politică? Boltanski şi Thévenot au plecat de la *homo oeconomicus* aşa cum l-a văzut Adam Smith în *Teoria sentimentelor morale*.

Teoria jocurilor are avantajul de a fi mai abstractă, dar nu permite introducerea de ipoteze particulare. Ea are şi o "fragilitate epistemică"[394]: supoziţia că orice interacţiune poate fi descrisă ca un proces de definire de alegeri inividuale este tautologică şi inconsistentă din punct de vedere descriptiv. Teoria jocurilor, chiar aceea pe care se bazează P. Livet atunci când ne recomandă "calculul nereuşitei comunicării", este elaborată ca un soi de branşă a teoriei alegerilor în contexte în care nu există interacţiune veritabilă. Dar tocmai din cauza interdependenţei valorilor care participă la joc, în obiectul decupat de această teorie există ceva "cvasiconcret", anume indeterminarea valorii diferitelor alegeri. Mulţi au râs de unele calificări ideologice ale acesteia (aceste "alegeri" se petrec efectiv la bursa din Chicago între oameni clădiţi cultural pe valorile clasei mijlocii americane), dar este greu să dovedeşti că alegerile - cum sunt cele prevăzute de teoria jocurilor - provin numai dintr-o "raţionalitate limitată", şi nu dintr-o neîncredere reciprocă.

Ce ne rămâne atunci de făcut? Am putea să îmbinăm două principii:

- *tehnic:* principala trăsătură a competenţei interacţionale (aceea presupusă de teoria jocurilor) să fie declarată - în sensul că devine variabilă dominantă în model - o "capacitate logică", aceea care nu exclude din posibil imposibilul;
- *cultural:* valoarea previzibilă să presupună că partenerii vor juca în aşa fel încât jocul să aibă un "sens contextual" şi să reproducă în viitor dispozitive interacţionale cu "miză reciprocă".

Dar aceasta înseamnă ca Boltanski şi Thévenot au procedat bine când au ales drept operă canonică *Teoria sentimentelor morale.* Aici Adam Smith explică eficienţa "simpatiei mutuale" prin faptul că împărtăşirea imaginară a pedepselor ne reaminteşte de avantajele pe care le pot avea indivizii legaţi prin concurenţă: "… nu amintirea a ceea ce noi vom fi câştigat sau suferit este ceea ce ne determină aplauzele sau dispreţul pentru eroii sau sceleraţii care ne-au precedat, ci conceperea şi imaginea avantajelor şi nenorocirilor pe care le-am fi încercat dacă am fi trăit cu ei împreună"[395]. Astfel, Adam Smith construieşte conceptul de *legătură politică de piaţă* bazându-se pe supoziţia că spiritul omului este un soi de dispozitiv care încarnează o diviziune care ne face să fim capabili de o jurisdicţie interioară: putem să ne exprimăm *simpatia personală* din perspectiva unui *spectator imparţial*. Un *sentiment of others* este ceea ce limitează în noi resentimentele şi "dorinţa de răzbunare doar la ceea ce ar putea dicta şi indignarea unui *spectator imparţial*"[396].

---

[394] F. Neno, "Décrire l'interaction: une critique pragmatique de la théorie des jeux", în *La Revue du MAUSS*, Paris, 4/1994. Vezi şi M. Hollis, *Introducere în filosofia ştiinţelor sociale*, cap. VI, Bucureşti, Ed. Trei, 2001.

[395] Cit. de Boltanski şi Thévenot, *EG*, p. 33-36.

[396] De ce oare A. Smith nu se sfieşte să folosească noţiunea de actor? Spre deosebire de Rousseau, care găsea în *Theatrum mundi* o sursă de imaginaţie a criticii morale, A. Smith scăpase de "prejudecata antiteatrală". În plus, pe lângă faptul că aprecia teatrul, el se interesa şi de astronomie, de aici ideea de a transfera în tratamentul problemelor

"O creatură umană fără nici o comunicare cu specia sa [...] nu ar avea nici un mijloc pentru a discerne diversele sale calităţi, i-ar lipsi oglinda ce i le-ar putea reflecta în propriul văz". Apare acum o dublă exigenţă: actorul vrea să vadă fără să fie văzut, păstrând în acelaşi timp "principiul gravitaţional", adică obiectivitatea acelor practici de punere în scenă validabile din punctul de vedere al tuturor. Or, pentru a poseda acest dispozitiv de oglindire, el trebuie să procedeze ca în aprecierile de piaţă: capacitatea de a produce "bunuri rare" este cel mai general principiu care asigură convergenţa judecăţilor între observatori separaţi. De aici ideea că, în "cetatea de piaţă", *principiul superior comun* este concurenţa asupra mărfurilor.

Întrucât în final vom găsi un context explicativ mai complex, ne oprim deocamdată aici. Prezentăm doar câteva dintre mărcile care descriu atractorii care conturează emergenţa apetenţei pentru identificarea unor ordine de generalitate în cazul discursului social specific "lumii de piaţă":

- *Starea de mare*: creştere, elită, câştigător, marcator de puncte, reuşită, gamă variată, lux, vandabil, poziţie de forţă pe piaţa internaţională.
- *Starea de mic şi de decădere:* detestat, eşec, perdant, respins.
- *Repertoriu de subiecţi*: concurent, om de afaceri, vânzător, cumpărător, american, japonez, independent.
- *Repertoriu de obiecte şi dispozitive*: profit, obiect de lux, beneficiu, rezultat, scor, comision, onorariu, lichiditate.
- *Modul de exprimare al judecăţilor*: preţul, justificat, rezonabil, veritabil, contract respectat.

6. Cetatea industrială

Opera canonică este *Du système industriel* a lui Saint Simon. În *Discurs asupra ştiinţelor şi artelor*, Rousseau blama societatea în care "avem Fizicieni, Geometri, Chimişti, Astronomi, Poeţi, Muzicieni, Pictori, dar în care nu mai avem cetăţeni". Saint Simon critică poziţia lui Rousseau avansând ideea că "industriaşii sunt veritabilele organe ale sensului comun (care nu este nici militar, nici legist) sau ale interesului comun" şi că "fizicienii, chimiştii şi fiziologii fac corp comun cu aceştia". Din nefericire, aceştia sunt "subalternalizaţi de către prinţ şi alţi guvernanţi" şi înlocuiţi de "legişti şi metafizicieni", "făcători de fraze", mai curând preocupaţi de "forme decât de fond, de cuvinte decât de lucruri, de principii decât de fapte". Salvarea ar veni din faptul că "forţa lucrurilor îi constrânge pe culti-

morale metoda utilizată de Newton, când "…a descoperit că putea explica mişcările planetelor doar printr-un principiu simplu şi familiar (*the simple and familiar fact of gravitation*), care rezolvă toate dificultăţile de care s-a împiedicat până atunci imaginaţia" (cit. în L. Christian, *Theatrum mundi. The History of an Idea*, New York, Garland Pub. Inc, 1987). Cf. L. Boltanski, *Souffrance à distance*, Paris, Métailié, 1993, p. 44-47.

vatori, pe comercianţi, ca, în felul fabricanţilor, să facă un front în care să combine interesul general cu calculul relativ al intereselor lor particulare". Cum de-i posibil? Pur şi simplu pentru că au o "inteligenţă dobândită" prin aceea că "au făcut cele mai bune studii în administraţie", fapt care-i învaţă că nu pot să "se organizeze în folosul propriului interes" fără să se "servească de interesul majorităţii". De aici concluzia: "În actuala stare a civilizaţiei, prima capacitate politică este capacitatea de administrare".

Nu există o "ştiinţă înnăscută a politicului" căci judecătorii "grandorii industriale" sunt experţii: politica este "ştiinţa producţiei" şi trebuie să tranşeze contra "ideilor dominante" şi "opiniei". Contra "discursului opiniatru" (lumea opiniei) şi a "discursului public" (lumea civică), în cetatea industrială discursul trebuie fondat pe "observaţia empirică şi ştiinţele pozitive". De aceea, în limbajul propus de Boltanski şi Thévenot, discursurile sociale devin "politici de dezvăluire"[397].

Dispozitivul social prezentat de Rousseau nu permite o percepţie directă a semnificaţiilor corpului politic deoarece caracteristicile de "particular" / "general" sunt localizate în acelaşi individ. În schimb, la Saint Simon spaţiul operaţional al dezvăluirilor este detaşat de individ: nu se sondează, de pildă, inimile, ci se pătrunde în realitate şi se interoghează *societatea*.

Ca şi-n alte cetăţi, şi în lumea industrială *grandoarea* indivizilor corespunde gradului lor de generalitate. *Omul mic* este "cel ale cărui idei nu se întind dincolo de afacerile lui domestice" (Saint Simon). *Omul mare* este cel care "lucrează ca să descopere şi să coordoneze fapte generale".

Principiul grandorii nu trebuie să lucreze ca să poarte bănuiala asupra tuturor indivizilor - în calitatea lor de a fi dispuşi în mod egal să se aplece spre particularităţi. El trebuie doar să localizeze (sondajele de astăzi!) *clase de persoane definite prin grade inegale de utilitate socială*. Fără nici o aluzie la Bourdieu, prin "răi" înţelegem un "câmp" în care sunt favorizaţi nobilii, călugării, legiştii, proprietarii leneşi. "Câmpul bunilor": fabricanţii, cultivatorii, neguţătorii, savanţii şi, ca să-i liniştim metafizic pe adepţii de azi ai lui Saint Simon, "intelectuali pozitivi(şti)".

Iată şi alte exemple de mărci ("atractori") care contribuie la "închiderea operaţională a spaţiului de emergenţă" (F. Varela) a cogniţiilor agenţilor din "lumea industrială":

Principiul superior comun: capacitate, eficacitate, funcţie, performanţă, "lucrătorul de mâine", viitor protensiv[398].

---

[397] Cei doi sociologi consideră că Rousseau ar fi cel care a inaugurat forma laicizată a "politicii de bănuială": spaţiul dezvăluirilor rămâne o chestiune de interioritate, căci, sub masca discursului de interes general, pot fi disimulate motive egoiste și secrete. Cf. *EG*, p. 91.

[398] Bourdieu - plecând de la distincţia făcută de Husserl (*Ideen*) între *proiect* şi *pro-tensiune* - ne propune două tipuri de viitor: 1) viitorul-proiect (un raport care afirmă viitorul drept viitor, ceva care poate să se întâmple sau să nu); 2) viitorul *ce-va-să-vină* (un viitor

Starea de mare: performant (operaţional, pozitiv, profesional, calitate); dinamic (expansiune, novator); fiabil (previzibil, stabilizat); normal (corect); realist (fezabil, verosimil); raţional (logic, ştiinţific, "cultură carteziană"); obiectiv (măsurabil, omogen, modelizabil, semnificativ); fundamental (de fond, general, global).

Repertoriu de obiecte şi dispozitive: mijloace (folosire, energie, maşină, materie primă, metodă, modul, procedură, sistem, tehnologie); calendar (etapă, fază, termen); atelier (birou, sector, serviciu); mediu (câmp, context, ambianţă); sarcină (post, rol); obiectiv (miză, misiune); strategie (opţiune de evoluţie); factor (cauză); criteriu (cotaţie, decibel, prag informaţional, talie, tip, variabilă); listă (cadraj, contabilitate, anchetă, grafic, sinteză); standard; medie (serie, probabilitate, formă statistică).

Figura armonioasă a ordinii naturale: progres, dinamică, evoluţie, cadenţă, modularitate, structură, sistem, buget, program.

Forma probelor de evidenţă : dispozitiv de definiţie, scală de măsurare, informaţie.

Repertoriu de subiecţi: profesioniştii, analiştii, metodiştii, oamenii de acţiune integraţi în întreprindere ("practicienii"), personalul, cadrele, direcţiunea, potenţialul uman, populaţia activă, ergonomii, tehnocraţii, *sociologii în pufoaică* (denunţat papionul!).

---

cvasiprezent, înscris în însăşi fizionomia prezentului; de ex., deşi nu văd feţele ascunse ale cubului, ele sunt "aprezentate" în raportul de credinţă cu lucrul perceput). Dacă urmăm soluţia lui Bourdieu, atunci în "lumea industrială" agenţii sunt *protensivi*, adică "sunt în întregime în treaba lor", "ştiu în întregime ce e de făcut". Cf. P. Bourdieu, *Raţiuni practice*, Bucureşti, Ed. Meridiane, 1999, p. 115.

VII. REGIMURI DE ANGAJAMENT ŞI EVALUĂRI EMOŢIONALE

A. Paradoxuri în regimuri sub- şi supra-determinate

În interacţiunile din societăţile "complexe" persoanele sunt expuse unei duble exigenţe: (a) corporeizează "naturi" diferite şi (b) ajung în situaţii în care sunt expuse public exigenţelor unor "probe" caracteristice uneia sau alteia dintre cele şase "lumi" descrise anterior. Atunci când un individ manifestă în mod *expresi*v (Ch. Taylor) *intenţii de comunicare* (Grice - Sperber), spunem că încarnează o *personalitate morală*. În mod frecvent întâlnim patru astfel de soluţii de comportament comunicaţional.

Să continuăm analiza utilizând conceptul de *regim* (vezi schema: "Ordine de grandoare") şi *principiul realizabilităţii psihologice* (O. Flanagan) conform definiţiilor date anterior.

Un model bazat pe acest principiu înglobează ideea de "excelenţă morală", dar respinge exigenţa ca un individ sau grup excelent din punct de vedere moral să posede toate virtuţile. Raţiunea invocată de eticianul american este că unele calităţi cerute de o "listă completă moral" sunt incompatibile şi se anulează mutual: verva, îndrăzneala şi curajul fizic *versus* serenitatea, tactul şi pacifismul. Aşadar, ipoteza care trebuie să ne ghideze construcţia modelului de analiză este că o persoană ocupă un loc natural într-un regim pragmatic dacă are deschis *accesul la toate stările etice virtuale*: inatenţia morală, oboseala critică, epuizarea morală, curajul moral extrem etc[399].

Mai întâi vom prezenta două soluţii de comportament non-expresiv care sunt dificil de analizat dacă ţinem seama de axiomatica pe baza căreia L. Boltanski şi L. Thévenot au construit modele de "lumi comunicaţionale". Ca orice axiomatică, şi aceasta necesită completitudine, or, în viaţa de toate zilele întâlnim adesea "naturi" amorfe. Pentru aceste contexte voi folosi termenul de *regim sub-determinat* (cazul indivizilor psiho-cognitivi) şi de *regim supra-determinat* (cazul diferendului) - le putem numi *regimuri fără generalitate*.

[399] Voi exmplifica acest fenomen atunci când voi prezenta câteva dintre comportamentele comunicaţionale care se manifestă în *Focus III* şi *IV*.

L. Boltanski şi L. Thévenot s-au restrâns la analiza "naturilor" protensive. În ultimele lucrări, ei s-au concentrat asupra *disputei* (Thévenot) şi a *păcii sociale* (Boltanski).

Pentru analiza comunicării conflictuale folosim conceptul de *regim al justiţiei*. Îl voi exemplifica în finalul analizei. Acum fac doar precizarea că oamenii pot să-şi regleze disputa şi prin forţă (violenţă). Nu am analizat aceste cazuri. Mă interesează aici doar acele dispute *orientate spre justificări* inferabile în urma percepţiei directe a echilibrelor convenţionale emergente din axiomatica uneia sau alteia dintre "cetăţile" prezentate anterior.

Noţiunea de "regim al păcii" a fost utilizată de L. Boltanski[400] pentru a caracteriza comportamente specifice: *eros*, *amor* ei *agapè*. Între acestea din urmă, diferenţa fundamentală ar fi că "*regimul agapè*" este construit pe principiul *darului* care nu produce o tensiune de aşteptare a echivalenţei printr-un *contra-dar*. Lipseşte ideea de *dorinţă* (ca în "regimul de eros") sau de "pasiune nefericită" (tensiune care apare în "regimul de amor"). *Agapè* nu apare în urma unei detaşări ascetice, ci pentru că persoana aflată în astfel de situaţii "nu ştie să recunoască valoarea obiectelor". Spre deosebire de Boltanski, într-un model cognitiv-expresivist spunem că ideea schimbului (potenţial sau virtual) nu capătă semnificaţie expresivă. Ar fi interesant să încercăm cu altă ocazie să analizăm problema *gratuităţii*, aşa cum apare ea în cultura emoţională românească. Ne rezumăm deocamdată la *regimul disputelor*.

1. Regimuri fără generalitate. Rolurile comunicaţionale ale "*cetăţeanului psiho-cognitiv*"

Uneori indivizii rămân indiferenţi - în sensul că nu caută să identifice "principii de justeţe" sau evită litigiile şi deci nu participă la "treburile cetăţii". Să numim acest tip cu termenul *individ psiho-cognitiv*.

Un exemplu este acela al "indiferentismului politic". Dar această situaţie nu trebuie să se confunde cu "decizia de a nu avea o intenţie de vot". Dacă în primul caz vorbim de *absenteismul politic* (la vot) - aceasta este o apatie electorală iresponsabilă -, în cel de-al doilea avem un *abstenţionism* - o neparticipare activă, în sensul că se transmite o "informaţie politică" (de ex., că personalul politic nu este capabil să construiască o motivaţie diferenţiată).

Aşa cum am văzut în capitolul III, putem operaţionaliza un *act comunicaţional* prin două dimensiuni *contractuale*:

1) un ***contract situaţional***: indivizii presupun existenţa între "protagonişti" a unui echilibru convenţional, fapt care le creează apetenţa pentru o *finalitate comună* ("Suntem aici pentru a vorbi despre ceva");

2) un ***contract comunicaţional***: convenţiile care constrâng partenerii la un minimum de *continuitate a rolurilor* comunicaţionale şi *procedurilor* de a schimba semne ("Suntem aici pentru a vorbi cumva").

[400] L. Boltanski, *L'amour et la justice comme compétences*, Paris, Métailié, 1990.

Întâlnim aici distincţia propusă de Bourdieu între *proiect* şi *protensiune*: 1) viitorul-proiect (ceva care poate să se întâmple sau să nu); 2) viitorul *ce-va-să-vină* (intenţia comunicaţională este cvasiprezentă: rolurile comunicaţionale sunt "aprezentate" în raportul de credinţă cu dispozitivele de comunicare percepute).

Conform soluţiei lui Bourdieu, unele comportamente de comunicare sunt *pseudo-protensive*. "Psiho-cognitivul" se simte adesea obligat să aibă *propria* sa opinie, "uitând' - aşa cum au relevat psihanaliştii[401] - că nu fac altceva decât să repete părerea autorizată a altei persoane. O *lectură fizionomică* poate constata acel "sunt în întregime în treaba lor", "ştiu în întregime ce e de făcut". În realitate, *continuitatea rolurilor comunicaţionale* are o natură amorfă, indivizii mulându-se mecanic pe "opinia reţinută" (vezi definiţia anterioară) în grupurile de expectanţă ("verişori", ştiri din mass-media, vedete şi analişti televizuali etc.).

Corespunzător noţiunilor din modelul sociologilor francezi, putem utiliza denumirea de *regim fără grandoare*. Un caz este acela în care nu se manifestă apetenţa de a susţine (sau critica) proiecte publice prin formarea unor structuri argumentative capabile să se "ridice în generalitate" (Thévenot). Criticile şi justificările nu se fac dintr-o postură reflexivă a cărei *protensiune* se înscrie în orizontul unui *aviz universal* (de ex. "spectatorul imparţial" - A. Smith; "altul generalizat" - Mead) şi/sau *principiu de grandoare*. Apar frecvent *interpelări publice*, dar acestea sunt cauzate doar de acel tip de expresii emoţionale care se pot încarna în dispozitive inductoare de *efecte de voyeurism*. Aşa cum am arătat atunci când am analizat narcisismul meta-televizual, prin "iluzia meta-reflexivă" se produce o credibilitate necesară canalelor comerciale pentru *a vinde audienţă* producătorilor de reclame. Menţionez că prin "reclamă" fac referinţă atât la cea comercială (săpunul *Liruel* e mai "beatles"), cât şi la cea specifică *marketing*-ului politic (sondajul *IFSOPR* e mai fiabil; persoana politică *Cutare* are o "imagine mai bună").

Dacă în primul caz se comercializează o nostalgie romantică ("muzica asta rock nu mai e ca-n anii '70"), în cel de-al doilea se re-vinde iluzia unei sofisticări politice personale, aceea căpătată la *talk-show*-urile politice de la prânzul de duminica.

Într-o cercetare mai veche am arătat cum lectorul textelor de "analiză politică" este obişnuit mai curând cu *criticile interne* aduse sondajelor (cum se "măsluieşte" prin formularea întrebărilor; un fel de "preţul corect-sociologic"). El nu va găsi suficient *suspans interpretativ* într-o abordare non-convenţională din punctul de vedere al pieţei de idei de tip *talk-show*. Pentru a fi integrabilă logicii

[401] E. Fromm descrie cazul "persoanei stânjenite" - cum ar fi "cititorul mediu al unui ziar". Teama de a nu fi considerat neinformat îl face să califice o relatare mai mult sau mai puţin precisă a ceea ce a citit ca fiind "părerea lui". În realitate, aceasta poate fi opinia politică a persoanelor autoritare (un părinte sever, colegi care-l simt "slab" şi-l folosesc ca să pară superiori prin comparaţie, şefi sadici) care domină comunitatea în care trăieşte, şi nu rezultatul unei combinaţii naturale între experienţă, dorinţă şi cunoaştere. Cf. E. Fromm, "Fuga de libertate", în *Texte alese*, Bucureşti, Ed. Politică, 1983, p. 243-327.

mediatice, cercetarea sociologică prin chestionar trebuie să devină "sondaj-spectacol", dezbaterea - *talk-show*, declaraţia politică - conferinţă de presă ritualizată. Pentru a menţine *atenţia spectatorială*, se insistă nu pe valoarea predictivă a sondajului, ci pe aspectele sale care dezvăluie cele ce fac că "balonul e rotund". Un efect "indirect" este, de ex., faptul că variaţia curbei de audienţă nu e legată de valoarea intrinsecă a programelor politice în concurenţă, ci de aptitudinea candidaţilor pentru speculaţie ("mica frază" este faţă de programul politic ceea ce este "bursa" faţă de întreprinderea economică). Sondajele (şi "grija publică" pentru "prinderea manipulatorilor") participă aşadar la întreţinerea credinţei că procesul prin care o problemă socială capătă configuraţie publică nu are ingredienţi convenţionali sau ideologici. De pildă, aşa cum a relevat M. Edelman, politicile publice trebuie să apară determinate în şi prin stricta atenţie a cetăţeanului şi ca un soi de retur din informaţia cotidiană ("spicuită" cât mai probabilistic) şi conformă coerenţei specifice "societăţii civile".

Situaţii asemănătoare "persoanei stânjenite" descrise de Fromm apar în interacţiunile create prin *focus-group*. Aici tensiunea apare când se pune problema definiţiei comune a unei situaţii. "Psiho-cognitivul" foloseşte adesea sintagma "am văzut cu ochii mei". De ex., o temă care a traversat prin "experimentele sociologice" realizate în vederea acestei cercetări era aceea referitoare la comparaţia pe care "ochiul public european" o făcea între România şi Bulgaria. La interpretarea "până şi bulgarii…", răspunsul preferat are forma "da, dar şoferii spun că unuia i-au rupt dinţii; am citit asta şi-n…". El nu crede decât în surse personale: "cu ochii mei", "vărul meu", "ce se zice la OTV", "au scris în «România Mare»". În general, limbajul folosit de aceste persoane este unitar - dat fiind că este cel folosit de "ziarişti de teren" şi de animatorii de la *talk-show*-uri. Am putea caracteriza stilul narativ al acestor persoane cu sintagma *nervozitate amorfă.*

Acest soi de sentiment normativ se întâlneşte îndeosebi în cadrul dialogurilor din *Focus I* (personal administrativ cu studii postliceale, secretare, funcţionari de rang mediu din primării)[402]. Iată o secvenţă (Secvenţa FI - S1) a dialogului nostru de grup pe tema "Obişnuinţelor de informare despre evenimentele din campania electorală":

" (…) - Pf1 - Eu personal nu mă uit, am fost foarte entuziasmată atunci, în 1996, toţi mint de sting şi acum…

Pf2 - Eu personal mă uit, ori de câte ori am ocazia. Întotdeauna aştept ceva nou.

S - Adică?

Pf2 - Sper cumva, trăiesc cu impresia că se va schimba ceva, nu consider că sunt aceleaşi lucruri, dar…<In>

[402] Reamintesc *convenţiile de transcriere*: Persoană intervievată = P1, 2, 3…; Femeie = Pf, Bărbat = Pb; Sociolog = S; Întreruperea enunţului precedent = In; Întrebare generală, adresată tuturor = Ig; Întrebare adresată de sociolog unei anume persoane = SI-P1,2,3….; de o persoană alteia = PI-P1,2,3….

Pb3 - Prefer *talk-show*-urile, decât clipurile acelea sterile.

S - Deci tu te mai uiţi din când în când…<In>

Pb3 - Mi se pare necesar!

SI-Pf1 - Înţeleg că nici nu vă aşteptaţi să zică nimic nou. Sau candidaţii ca atare vă deranjează?

Pf1 - Atât de mult m-au dezgustat în 1996 încât acuma mai bine nu mă mai enervez. Poate că merg aşa… pe o idee preconcepută. Atâtea promisiuni au fost în '96 şi-n final nimic, absolut. Poate altora le-a fost bine, dar mie din ce în ce mai rău.

SI-Pf1 - Şi-n general prietenii dv., familia procedează la fel?

Pf4 - Aaa, eu acasă dau de copii făcând asta. S-au şi împărţit, pe unul îl cheamă "Ion", celălalt este "Emil".

(râsete generale)

Pf5 - Soacrei mele îi place să se uite, ca la telenovele (râsete).

SIg - Aşaaa, pur şi simplu?

Pf5 - Da, aşaaa…"

Mai întâi să observăm natura fluidă, inconsistentă a "opiniei publice" formate în acest context. Funcţia dialogurilor este una de coextensiune: persoanele "agaţă" topici (mimarea "dezinteresului") şi metafore ("mint de sting", "soacra şi telenovelele") formulate de ceilalţi. Persoanele din acest grup simt nevoia de a raporta informaţiile receptate (îndeosebi *via* televiziune) la modul de viaţă personală, cotidiană.

În celelalte grupuri, cadrul de interpretare cel mai frecvent este construit la nivelul: a) structurilor administrative sau legislative - cazul grupurilor experimentale II, III, IV, V; b) inconsistenţei acţionale a "societăţii civile" (problema responsabilităţii acţionale pe termen lung apare doar în grupurile IV şi V). Aşa cum am arătat, apetenţa lor socială îi îndeamnă să identifice şi să califice diferite "logici de acţiune".

2. Diferendul (analizele lui Lyotard şi Luhmann); informaţia infracţiune

Indivizii sau grupurile implicate intră în dispută, dar nu vor ajunge niciodată la "acorduri justiţiabile". Spunem că apare un *diferend*. În acest caz îşi face apariţia "expertul popular". Acesta este acel *destinatar* al unei didactici publice care îl aduce în poziţia unei situaţii de comunicare unde i se împărtăşeşte tot ceea ce este "ştiut" de *destinator* ("maestrul", "tehnocratul", "profesionistul").

J.-F. Lyotard exemplifică aici cazul ideologiei scientiste. În limbajul celebrului teoretician al postmodernismului, acest discurs nu este altceva decât o "revenire a narativului în non-narativ": statul este în stare să cheltuiască mult pentru ca ştiinţa să poată să fie prezentată ca o epopee. Prin acest gen narativ el se face credibil şi determină indivizii "să vrea" ceea ce este necesar sistemului pentru

a fi performativ. Astfel, statul îşi elaborează mijloace prin care *diferendul*[403] este înăbuşit într-un *litigiu*. Pe scena comună popor-stat, actorii sunt însărcinaţi cu "imposibilitatea indiferenţei" şi cu obligativitatea de a lua parte la judecată[404]. Cu alte cuvinte, scenariile postmodernismului politic permit interfaţa între *regimuri discursive* eterogene. Această interfaţă trebuie înţeleasă ca emitere a unor *principii de compensare* între regimurile de discurs care îngăduie actorilor când capacitatea de a face propuneri (a iniţia), când aceea de a demonstra, când aceea de decide, când aceea de a evalua. În cazul de faţă (conversiunea *diferendului* într-un *litigiu*), toate "frazele" discursului sunt trecute în unicul regim al *pretenţiilor la validitate cognitivă*[405].

Lyotard[406] descrie mai multe tipuri de privare de la acel *joc de pretenţie totalizantă* al sistemului care constă în a-i determina pe parteneri să se reprezinte drept *contractanţi* ai unor *situaţii de comunicare* în care orice enunţ este o "mutare" în joc.

Aceste dispozitive de excluziune sau marginalizare duc la pierderea capacităţii de a mai formula o cerere (o "metaprescriptivă") în ipostaza de *criteriu de putere*. Filosoful francez foloseşte argumentaţia lui Luhmann: sistemele nu pot funcţiona decât reducând complexitatea şi suscitând adaptarea aspiraţiilor individuale la propriile lor scopuri. Natura forţei nu stă în slăbiciune, de aceea criteriul "superdreptului" nu trebuie să provină din suferinţă, ci din suscitarea acelor cereri care reînnoiesc puterii privilegiul de a redefini normele de viaţă, "ceea ce este drept", ceea ce este legal şi ilegal. Competenţa sistemului în materie de putere implică o dirijare a *aşteptărilor individuale* printr-un proces de "cvasiînvăţare" - în aşa fel încât ele să devină compatibile cu deciziile sistemului, adică să aspire la aceste decizii sau cel puţin la efectele lor. Procedurile administrative vor face ca indivizii "să vrea" ceea ce este necesar sistemului pentru a fi performativ.

Astfel, o cerere (de ex., de intervenţie într-un conflict interetnic) nu-şi dobândeşte legitimitatea pentru că provine din suferinţa provocată de o nevoie nesatisfăcută, ci, mai curând, din formularea sa în aşa fel încât "rezolvarea" să facă

Comment [D1]:

---

[403] Un *diferend* este un caz de conflict care nu poate fi tranşat în mod echitabil pentru că lipseşte o regulă de judecare aplicabilă în consens; faptul că una este legitimă nu implică ilegitimitatea celeilalte.

[404] Lyotard face aici, probabil, aluzie la *onoarea indiferentă* descrisă de Nietzche în *Amurgul zeilor sau A filosofa cu ciocanul*.

[405] După Lyotard, evaluarea (actul de a măsura "justeţea") are aici drept consecinţă pierderea *performativităţii actuale* a frazelor: "ofiţerul" strigă *Avanti*! şi ţâşneşte din tranşee, "soldaţii" emoţionaţi strigă *Bravo*! fără a se urni din loc. Cf. J.-F. Lyotard, *Le Différend*, Paris, Minuit, 1983, p. 52-52.

[406] J.-F. Lyotard, *Condiţia postmodernă,* Ed. Babel, Bucureşti, 1993 (vezi îndeosebi cap. 13 şi 14: "ªtiinţa postmodernă ca cercetare a instabilităţilor" şi "Legitimarea prin paralogil").

sistemul mai performativ. Aici se aplică *paradoxul lui Orwell*[407] care creează în sistem o "eficienţă teroristă" (Luhmann), în sensul că-l face pe partenerul jocului de limbaj să tacă sau să-şi dea *asentimentul* nu pentru că este contrazis, ci pentru că este ameninţat cu privarea dreptului de a mai juca, adică de a mai formula *reguli de constituire*.

Să operaţionalizăm din perspectiva sociologiei acest proces de *cvasi-învăţare.* Termenul nu este doar o metaforă nominalistă, el are o realitate proprie - anume *mâna invizibilă a paradoxului juridic*. O specificare sociologică ne cere să revenim, după această incursiune deconstructivistă, la soluţiile descrise de N. Luhmann în privinţa procedurilor sistemelor de deparadoxalizare a comunicării. Problema nu este doar retorică, ea apare în faţa tribunalelor şi, în consecinţă, în construcţia sistemelor juridice. Luhmann încearcă să prezinte lucrurile în aşa fel încât să se refere la toate sistemele care funcţionează printr-un cod binar.

Aceste proceduri pleacă de la faptul că există o relaţie logică între just şi injust. Apoi construiesc dispozitive care de-paradoxalizează răspunsul la întrebarea: *Care sunt condiţiile de posibilitate ca să putem accepta unele opinii ca fiind în acelaşi timp şi juste, şi incorecte*?. În mod obişnuit suntem tentaţi să transformăm această întrebare în aşa fel încât să-i putem da un răspuns. Există însă unele dispozitive sociale care construiesc mai întâi răspunsurile, acelea care ar putea permite punerea unei întrebări de acest gen.

Înainte de a desfăşura analiza după modelul sociologului german, să relatăm o istorioară de origine talmudică[408]. Se ceru unui profesor o judecare a unei chestiuni dezbătute de nişte studenţi. După ce primul student îşi expuse punctul de vedere, profesorul chibzui şi îi răspunse: "Ai dreptate". Al doilea protestă şi invocă propriile raţiuni, iar profesorul îi răspunse şi lui: "Ai dreptate". Atunci interveniră alţi studenţi, obiectând că nu putea să accepte ambele opinii - dacă ele se contraziceau. După o chibzuită reflecţie, profesorul zise iarăşi: "Aveţi dreptate".

Aşadar, am putea confirma mai multor persoane ceea ce le este în drept şi, în acelaşi timp, am putea accepta *codificarea binară* [409]. N. Luhmann a văzut aici o

---

[407] Birocratul spune: "Nu ne mulţumim cu o supunere negativă, nici măcar cu cea mai abjectă supunere. Când în cele din urmă te vei preda nouă, va trebui să o faci de bună voie" (Lyotard, p.107).

[408] Cf. H. Atlan, *A tort et à raison: intercritique de la science et du mythe*, Paris, Seuil, 1988.

[409] Avem aici o paradigmă evoluţionistă, specificată prin teoria "sistemelor autopoietice" (N. Luhmann). Prin urmare, prin *cod* se poate înţelege un dat semantic consistând din diferenţa între doi termeni opuşi (adevăr/fals, a avea/a nu avea etc.). "Pozitiv" sau "negativ" sunt *valori de cod* care, faţă de morală, au o natură polemică, nu dau directive şi nu formulează programe. Această distanţă faţă de morală permite sistemelor o *mobilitate situativă* în *câmpul contingenţelor*. Noţiunea care face legătura între sistem şi cod este *operaţia.* O operaţie este un *act de comunicare* ce face să intervină codul: o "afirmaţie" se prezintă ca fiind evaluabilă prin mijlocirea distincţiei adevărat/fals; "plata" implică referinţa la patrimoniul părţilor implicate în termeni de a avea/a nu mai avea. *Autopoietic* se referă la faptul stabilizării unui *scenariu virtual* între *această*

"autoreferinţă inofensivă şi inocentă" care încarnează un soi de sentiment... logic, ca atunci când tatăl lui Tristram Shandy zice: "E păcat, frate Toby, ca adevărul să poată să fie numai de o parte - atunci când se ia în considerare ingeniozitatea desfăşurată de toţi aceşti oameni savanţi ca să găsească o soluţie" (L. Sterne, *Tristram Shandy*). Dar să vedem cum ne-am descurca în alte situaţii.

Ca *profesor* ne autoprezentăm ca o persoană dornică de a vedea ceea ce este cel mai bun în fiecare caz, mai ales dacă asta ne ajută să nu ne implicăm în cearta altora. Un *terapeut* ar mai adăuga doar ceva care să marcheze, autentic sau strategic, obligaţiile sale profesionale: "...dar voi puteţi, desigur, să vedeţi toate astea într-o manieră diferită". O procedură asemănătoare, aşadar, acestei reţele intelectuale care pretinde astăzi să definească agenda spaţiului public: *analistul politic* televizual.

Fiind puşi în ipostazele de mai sus, suntem autorizaţi să nu luăm parte nimănui. Dacă ne aflăm însă în poziţia de *judecător*, atunci trebuie să decidem - şi nu ne este îngăduită autorizaţia de mai sus. Cum devine posibil să decidem ceea ce este just sau nu? A zice că o opinie este incorectă înseamnă a inventa incorectul în numele unui "superdrept" sau, în termeni sociologici, a "construi" incorectul. Prin efect *rebound,* asta ne reportează problema în *epistemologie:* cum să probezi cu ajutorul unei logici a non-contradicţiei că realitatea este contradictorie?

Iată şi o variantă *sociologizată* a problemei noastre: cum se poate suprima sau atenua paradoxul pe care l-ar putea percepe şi chiar articula un observator oarecare, având cât de cât înclinaţie pentru logică şi un grad suficient de insatisfacţie faţă de enunţurile publice? După Luhmann, soluţia cea mai simplă care stă la îndemâna sociologului ar fi evitarea paradoxului şi transformarea sa într-o problemă a ignoranţelor sau a erorilor de judecată. Astfel s-ar ajunge ca prin descripţia detaliată a "circumstanţelor atenuante" să se explice diferite forme de non-respect ale unor codificări. Pentru a caracteriza descripţiile pe care indivizii le fac în legătură cu un eveniment nu putem însă să ne limităm la "lista" condiţiilor lor de adevăr. Nici un martor al unui *eveniment public* - chiar dacă îşi calcă pe orgoliu şi este gata să recunoască faptul că nu a văzut decât "o parte a scenei" - nu se prezintă însă ca un individ oarecare care dă "o versiune a faptelor".

O altă soluţie este cea din modelul teoriei economice a dreptului (*economic theory of law*). Ideea este de a calcula diferite soluţii alternative, apoi de a propune în funcţia de criteriu al deciziei actuale posibilitatea ei de a fi *consecventă* cu privire la comportamentele viitoare. Astfel - pe un val de proteste privind legitimitatea juridică, morală sau sentimentală a atacurilor NATO în Iugoslavia -

operație și ansamblul celor precedente sau viitoare care fac apel la *același cod*. Un act de comunicare poate să facă referință la mai multe coduri. În acest caz, comunicarea devine analizabilă ca o constituantă a diferitelor operațiuni, fiecare înscriindu-se în propriul sistem. Într-un anume sistem, comunicarea nu "face sens" în lumina altor coduri, este fără pertinență pentru alte sisteme (unde este percepută ca zgomot sau iritare). Cf. Niklas Luhmann, *Die Wiessenschaft der Gesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1992.

unii nu au ştiut cum să-şi "codifice" atitudinea şi au descris-o în termenii unui cinism în interesul... viitorului. Aceasta în vreme ce alţii recomandau o altă soluţie: "abstenţionismul" în practicarea de judecăţi juridice sau politice care conduc la contradicţii sau - ceva care poate apărea ca mai puţin "vinovat" - limitarea întinderii motivelor şi intereselor luate în considerare.

Comment [D2]:

Aşadar, observăm că N. Luhmann ne propune să plecăm de la întrebări de genul: cum ajung sistemele să definească "ceea ce este drept" pe baza distincţiei dintre legal şi ilegal? Cum poate o societate să impună un cod binar? Ce se întâmplă în interiorul sistemelor când societatea îşi impune codul? Apoi, sociologul german ne propune o perspectivă istorică. Astfel, ne vom lămuri şi mai bine asupra modul în care diferite tipuri de societăţi tratează - în interiorul limitelor structurale şi semantice date - această problemă a codificării binare.

Mai întâi e cazul "societăţilor trecutului". Ele se organizau prin două tipuri de diferenţe: 1) între straturile sociale; 2) între centru şi periferie. Privite ca *sisteme autopoietice*, spunem că ele se *descriau* pe ele însele drept structuri ierarhice de "caste" sau "ordine" şi erau, în acelaşi timp, ceea ce azi numim "societăţi urbane" (centru) sau "societăţi agrare" (periferie rurală). În funcţie de cum acordau importanţă uneia sau alteia dintre forme, îşi "conştientizau" *unitatea* şi îşi defineau ceea ce este *ordine naturală*. În consecinţă, identificau cu *dezordinea* orice *alternativă socială*.

Ambiguităţile intervin în evul mediu: aristocraţia nu mai era neapărat cea urbană, iar grupurile dominante se scindaseră pe baza unei diferenţieri între funcţia religioasă şi funcţia politică - fără să existe o primordialitate clară, de vreme ce existau două "primordialităţi": una "semantică" (a sferei religioase), alta "reală" (a sferei politice). Dar chiar şi în aceste condiţii, sistemele se autodescriau în termeni de ordine naturală întrucât conceptul de natură avea conotaţii normative[410]. În tradiţia vechilor mituri, aceste societăţi îşi concepeau încă geneza *ordinii ca o emanaţie*. "Unul" - care în aritmetica greacă nu era un număr - genera numerele ca diferenţe între cele ce sunt pare şi impare, aşa încât multiplicitatea provenea din unitate[411]. Era, astfel, uşor de conceput un "ceea ce este drept" plecând de la dreptul divin şi etern care genera distincţia între dreptul natural şi cel pozitiv, ca şi pe aceea între legal şi ilegal.

Acum, susţine Luhmann, ne putem plasa în aceea poziţie de observator care "vede" că paradoxul rămânea, dar era doar invizibil întrucât era înlocuit cu "povestea" genezei acestor distincţii. Dar putem vedea şi cum această strategie semantică nu reuşeşte complet căci paradoxurile au o ineluctabilă înclinaţie să reapară. De exemplu, uneori este necesar să decidem contra a "ceea ce este drept" în vigoare. Aşa a apărut celebrul *excessum iuris communis propter bonum commune,*

---

[410] În cadrul antonimelor termenului "natură", era *selectată* "dezordinea", şi nu, de ex., "civilizaţia".

[411] L. Zechius, de pildă, în *Politicorum sive de principatus administratione libri III*, scrie în capitolul "De potestate principum": "Omnis multitudo ab uno procedit et per unum mensuratur" şi introduce distincţia între creat şi increat, între mobil şi imobil. Cit. în N. Luhmann, "A treia chestiune: reducţia paradoxurilor", *Recherches sociologiques*, 1-2/1993.

care a putut furniza noi caracterizări pentru noi antonime: legea juridică sau morală *versus* echitatea au fost inventate pentru a justifica neglijarea lor în cazurile în care ar fi dificil să le urmezi. Această manieră de a distinge între *crudelitas* şi *clementia* "resocializează dreptul", adică întăreşte valoarea procedurii cazuistice şi generează un proces de "învăţare socială" în interiorul sistemelor de decizie formale. Dar o dată cu dezbaterea publică despre statutul *instituţiei derogării* - atunci când se insistă a se spune că derogarea trebuie practicată cu "regrete şi suspinând" - paradoxul a reapărut, căci este reticent oricăror reglementări.

Observăm cum prin aceste exemple Luhmann începe să pună problema sociogenezei individualităţii. Nu-i putem examina aici, în toată întinderea sa, semantica însoţitoare. Ne limităm doar la o problemă parţială, aceea pe care Luhmann - pe urmele lui Parsons - o numeşte constituirea unui *medium de comunicare generalizată în plan simbolic*:

	Adevărul	**Banii/ bunurile**	**Iubirea**	**Puterea**	**Arta**	**Dreptul**	**Credinţa**
Funcţia sistemului	Cunoaş-tere	Economia	Relaţii intime	Politica	Nici un sistem	Sistemul dreptului	Formarea religioasă
Factorul de contin-genţă în medium	Raţiona-litate limitată	Penuria	Intâlnire întâmplă-toare	Interesul comun/liber-tate Legitimitate a			Ideea de Dumne-zeu Moira
Schema binară care reglează schimbul	Adevărat/ fals	A plăti/a nu plăti, A avea/a nu avea	Tu/nu tu	1) Puternic/ slab, supe-rior/inferior 2) Guvern/ opoziţie	Frumos/ urât	Legal/ legal	Religios/ laic Imanent/ transcen-dent
Coduri vecine	Reputaţia	Moneda de schimb		Puterea neoficială			
Mecanis-mul care asigură simbioza şi funcţiona-rea schim-bului	Percepţia	Nevoi Satisfacţie	Sexualitate	Violenţa fizică			
Organizaţii care asi-gură func-ţionarea schimbului	Instituţii de cerce-tare	Organizaţii de produ-cere şi în-treţinere a nevoilor	Credinţa în singularita-te, practici magice	Organizaţiile poliţiste şi militare			
Situaţii care cer schimbul şi utiliza-	Trata-ment cog-nitiv decep-	Penuria	Diferenţie-rea între relaţii: personale/	Faptul de a da instruc-ţiuni	Haosul ampla-sării obiec-		Ideea unei lumi para-doxale

rea me-dium-ului	ţionant		publice		telor		

Un *medium* are sarcina specifică de a permite, cultiva şi favoriza tratamentul comunicaţional al individualităţii. Astfel, dezvoltarea care a condus la lumea actuală poate fi descrisă ca trecere a societăţii de la o *diferenţiere prin stratificare* la o *diferenţiere funcţională*. Ceea ce înseamnă că se ajunge la o mai puternică diferenţiere între sistemele personale şi cele sociale.

Persoana particulară este - în mod social - lipsită de un punct fix; nu mai poate fi stabilită, într-un mod solid, doar într-unul dintre subsistemele societăţii[412]. Pentru a ajunge la o identificare de sine ca fundament al trăirilor sale şi al activităţii sale proprii, nu mai era suficient ca individul să ştie ceea ce el este "ca existenţă în propriul organism", "ca posesor al unui nume", "ca fiinţă determinată prin categorii sociale generale - vârstă, sex, statut social, meserie". "Particularul trebuie, mai curând, să-şi găsească confirmarea pe planul *sistemului* său de personalitate, ceea ce înseamnă: diferenţiere faţă de *environnement* - mânuită altfel decât o pot face alte persoane"[413].

Dar, în acelaşi timp, societatea şi posibilităţile lumii devin tot mai complexe şi impenetrabile. De aici nevoia unei "lumi-aproape" (*Nahwelt*) care este inteligibilă şi familiară - în limba română am zice "a avea un (o) *acasă"* - asemenea, susţine Luhmann, acelui *philos* din Grecia antică. Totuşi, *Nahwelt* lasă individului mai puţină marjă de "răspândire" decât micromecanismele de natură impersonală (dreptul, banii, politica, ştiinţa). De aici rezultă că "persoana particulară are nevoie de o diferenţă între lumea-aproape şi lumea-departe (*Fernwelt*). Prin competenţa de a *diferenţia* între experienţele, aprecierile şi manierele care nu valorează decât personal şi lumea care este constituită în mod anonim şi valorează la fel pentru toţi, individul poate «capta» imensa complexitate şi contingenţă din tot ceea ce i se indică a fi posibil"[414]. Aşadar, pentru a canaliza achiziţia de informaţie, "particularul" trebuie să poată să utilizeze această *diferenţă,* fapt care nu este posibil decât dacă are la dispoziţie *forme atestate social*.

Invocând aceste raţiuni, Luhmann încearcă mai departe să construiască un *concept de comunicare socială* care să acopere un grad de complexitate în stare să raporteze acest dublu aspect - *a fi-la-sine* şi *a fi-un-proiect-în-lume*. Comunicarea îl angajează pe cel care participă în calitate de *alter ego* în mod precis în acest dublu

[412] "Pentru conceptul de individ, aceasta semnifică între altele: 1) că vechea axă de specificare (fiinţă vie →fiinţă umană →membru al unui strat social →locuitor al unui oraş sau al unei ţări →membru al unei profesiuni →membru al unei familii →individ) îşi pierde semnificaţia; 2) individualitatea, ceea ce odinioară era socotit lucrul cel mai concret, devine acum caracteristica de maximă generalitate a fiinţei umane. Prin urmare, ceea ce trecea odinioară ca înalt contingent poate fi conceput astăzi ca necesar...". Cf. N. Luhmann, *L'Amour comme Passion*, Paris, PUF, p. 225.

[413] *L'Amour comme Passion,* p. 27.

[414] *Idem*, p. 28.

sens - pentru el însuşi şi pentru altul. Iată şi expresia lui Luhmann, *cifrată* în termenii sistemelor *autopoietice*:

"Astfel se manifestă condiţia unei prediferenţieri a unei lumi private comune - anume aceea în care fiecare să poată să contribuie la a purta lumea altuia (deşi fiecare trăieşte într-un mod extrem de individual). Ea este posibilă tocmai întrucât o poziţie privilegiată este împărtăşită propriei persoane: în această lume a altuia, el se prezintă ca fiind cel care este îndrăgit [...]. Pentru a da o formulare de ansamblu, se poate zice că *medium*-urile de comunicare generalizate în plan simbolic sunt dispozitive semantice care asigură succesul comunicării - dat fiind că, luată în sine, ea este neverosimilă. În mod ocurent, «a asigura succesul» semnifică a augmenta dispoziţionalitatea de a primi comunicaţii, în aşa fel ca ele să fie tentante şi să nu apară abţineri *a priori* (a lua comunicarea ca fără de speranţă). Este important de a surmonta acest prag de neverosimilitate, mai ales pentru că altfel nu poate să survină formarea de sisteme sociale; căci sistemele sociale nu pot să se realizeze decât prin comunicare"[415].

Va trebui deci să urmărim cum aceste "neverosimile" capătă funcţia de marcare a pragurilor de descurajare şi, din perspectivă evoluţionistă, cum devin "praguri de reeliminare a variaţiilor". Aceasta înseamnă a observa cum se augmentează: a) posibilităţile de formare a sub-sistemelor în cadrul sistemelor sociale, b) numărul temelor susceptibile de comunicare, c) gradul de libertate a comunicării, d) capacitatea de adaptare a sistemului, e) plauzibilitatea evoluţiei.

Ipoteza lui Luhmann este că pentru *medium*-urile de comunicare - dat fiind un curs evolutiv al societăţii - se amplifică exigenţele. Să simplificăm: creşterea complexităţii societăţii şi a "mediului" compatibil → mărirea sarcinii de selectivitate a determinaţiilor posibile → prestaţia selectivă ("ceea ce este transmis") devine doar o alegere dintre alte posibilităţi ⇒ un nou "neverosimil". Cum poate fi captată această complexitate, având în vedere că devine tot mai dificilă motivarea receptării (unei selecţii transmise) prin "natura" selecţiei?

Medium-urile de comunicare generalizate în plan simbolic sunt cele care intervin aici prin utilizarea unei *semantici legate de realitate*: adevăr, amor, bani, putere etc. Prin aceşti termeni se *desemnează* proprietăţi de propoziţii, de sentimente, de mijloace de schimb, de mijloace de presiune. Cu aceste "orientaţii" asupra "datelor" se operează, apoi, în utilizarea *medium*-urilor. Acestea din urmă nu sunt "datele", ci *directivele comunicaţionale* care pot fi folosite relativ independent de "date". De aceea, funcţiile şi efectele acestor "medii" nu pot fi determinate în planul calităţilor, sentimentelor şi cauzalităţilor localizate factual. Există întotdeauna un acord social asupra posibilităţilor de comunicare. *Medium-ul amor*, de pildă, nu este un sentiment, ci un *cod de comunicare* asupra regulilor prin care se pot exprima, formula, simula, presupune la alţii sau nega sentimente şi, pe deasupra lor, au loc reglări asupra consecinţelor pe care ele le implică atunci când este realizată comunicarea corespondentă. Iată de ce, începând cu secolul al XVII-

[415] *Idem,* p. 28-31.

lea, deşi este încă văzut ca pasiune şi/sau ca un comportament ce poate fi "jucat", amorul este disponibil ca "orientare în vid", fapt care ne poate face sensibili în a "selecta" chiar defectele partenerului - întrucât pot fi gândite ca propriul nostru "destin"[416].

Fiecare medium de comunicare este *prediferenţiat* deci în raport cu o *problemă de prag*. Pentru "amor" aceasta consistă în "comunicarea extrem de personală", aceea prin care locutorul caută a se distinge de alţi indivizi. Aceasta se poate produce când:

a) locutorul se pune pe sine ca temă şi vorbeşte despre el însuşi;

b) când, în legătură cu teme concrete, propune relaţia sa cu faptul concret drept pivot al comunicării.

În termenii lui Luhmann: "Altul se datează ca individualitate care constituie o lume, iar fiecare dintre cei cărora această vorbire le este adresată este deja găzduit în această lume şi este plasat ineluctabil în faţa alternativei de a confirma sau de a recuza proiectul lumii egocentrice a altuia [...] Astfel talonat, orice destinatar rezonabil o va lua la fugă sau va fi măcar tentat să ignore referinţele personale care se schiţează în comunicare şi să le treacă cu tact în domeniul impersonal al lumii constituite în mod «anonim»"[417].

Mai putem, atunci, să descriem o "comunicare reuşită"? În acest scop Luhmann face o "selecţie": în măsura în care nu l-a citit pe Fichte, *un individ* nu poate să conceapă raportul său cu lumea ca o acţiune care îi este proprie şi "înregistrează" masa de selecţii drept selecţii ale lumii în ea însăşi. *Celălalt individ* (confirmătorul lumii în care este găzduit ca proiect) nu poate doar să o "trăiască", ci trebuie să acţioneze: căci va trebui să zică, într-un fel sau altul, de ce nu împărtăşeşte anumite opinii. Astfel, referitor la *problema de prag* "comunicare extrem de personală", *marcajul pragului de neverosimil* este realizat printr-o *ordonare asimetrică*:

"[...] amantul, care trebuie să confirme selecţii idiosincrasice, este constrâns la *acţiune*, pentru că se găseşte confruntat cu o alegere; iubitul, dimpotrivă, nu va fi făcut decât să aibă o *trăire* şi să aştepte o identificare cu trăitul său".

"Fluxul de informaţie, transferul de la selectivitatea lui *alter* (cel iubit) asupra lui *ego* (amantul) încarnează în consecinţă trăitul într-o activitate. Particularitatea (s-ar zice: tragicul) amorului stă în această asimetrie, în necesitatea de a răspunde la trăit prin activitate şi de a face să fie deja legat legându-se pe sine însuşi"[418].

---

[416] Exemplele preferate de Luhmann sunt din Montaigne ("Par ce que c'estoit luy; par ce que c'estoit moy") şi La Rochefoucauld ("Il y a des gens qui n'auraient jamais été amoureux s'il n'avaient entendu parler de l'amour"). Cf. N. Luhmann, *L'Amour comme Passion*, p. 32 şi p. 225.

[417] *Idem,* p. 35.

[418] *Idem,* p. 36.

Adică, ieşind din limbajul lui Luhmann, unul este constrâns să se angajeze, în vreme ce altul nu va fi făcut decât să se proiecteze.

În secolele XVII şi XVIII, paradoxul îşi găseşte noi locuri de disimulare: dreptul natural îşi schimbă înfăţişarea pentru a face loc argumentelor raţionale. Paradoxul se menţine, în acest caz, ca o tautologie, ca o distincţie care este presupusă totuşi a nu fi decât una - adică o "raţiune rezonabilă". Tot acum intră în vogă *temele autentificării de sine*: conceptul de *gust* în domeniul artei, cel de *amor* în domeniul relaţiilor intime. Şi totuşi, paradoxul reapare într-o formă atât de sofisticată încât raţiunea pare a nu se mai descurca "în ea însăşi". Raţiunea, de pildă, poate argumenta atât pentru egalitate, cât şi pentru inegalitate. Dorinţa de acumulare este injustă pentru că violează egalitatea naturală şi/sau lăsată de Dumnezeu, iar egalitatea încalcă dreptul la proprietate. "Cum să pui atunci, se întreabă Luhmann, paradoxul sub cuvertură?"

O soluţie facilă este utilizarea unui dublu concept de natură, căci însăşi raţiunea naturală poate să pretindă depăşirea naturii. Argumentul este sintetizat de Colonna în 1607: *oamenii sunt născuţi goi, dar se manifestă mai bine când sunt îmbrăcaţi.*

Tensiunea produsă de această nouă formă a paradoxului face ca dezbaterile publice să se poarte în termeni patrimoniali, iar societatea să fie gândită după *modelul contractului*. Dar acesta nu face decât să reînnoiască forma naraţiunii cvasi-mistice: la origine, în starea de natură, era proprietate comună, apoi, dat fiind creşterea populaţiei şi apariţia artelor şi a ştiinţelor, a devenit oportună separarea bunurilor şi asigurarea şanselor fiecărui individ să-şi mărească proprietatea. În fine, discuţiile s-au rafinat şi i-au permis lui Grotius şi Pufendorf să introducă celebra distincţie între proprietatea comună negativă (cea anterioară dreptului) şi proprietatea comună pozitivă (nu ţine doar de un proprietar). În spatele acestui tip de gândire putem descifra ideea drepturilor naturale, cele a căror recunoaştere nu depinde de obligaţiile reciproce (cum ar fi dreptul de a mişca şi proteja propriul corp), adică nu depinde de distincţia just - injust.

După Luhmann, în capitolul 13 din *Leviathan*, Hobbes a scos acest paradox prea în văzul lumii: "*Războiul tuturor contra tuturor* generează semnificaţia că nimic nu poate fi injust. Noţiunile de bine şi de rău, de just şi de injust nu-şi găsesc aci locul". Secolul al XVIII-lea, foarte preocupat de morală, a descoperit argumente contra şi a insistat să se spună că nu trebuie să existe drepturi fără obligaţii. Cu alte cuvinte, paradoxul trebuia să rămână invizibil.

Părerea lui Luhmann este că în secolul al XVIII-lea s-a inversat strategia de deparadoxalizare: nu se mai pornea neapărat de la un început inocent, situaţiile deteriorate pe parcurs necesitând apariţia de mecanisme compensatorii. De aici, discursul social a devenit sensibil la ideea că doar procesul de civilizare ne-ar conduce la un viitor mai bun. Or, aceasta ar trebui să ne facă să căutăm sensul mitului paradisului pierdut nu în păcat - nu putem invoca o Lege pentru justificarea

păcatului -, ci în imaginea lui Dumnezeu urmărindu-i pe Adam şi Eva, cu arme, spre a le împiedica reîntoarcerea.

Atunci, am putea fundamenta dreptul pe violenţă? Aceea care, de exemplu, se stabilizează şi se codifică într-o constituţie. Mergeau oare mai bine lucrurile în acest caz? Să luăm dintre cele deschise de această întrebare doar problema necunoscutului, a posibilităţii cunoaşterii viitorului derivabil dintr-un drept astfel legitimat. Am putea oare să concluzionăm că pe această cale paradoxul se desface în opţiunea asupra faptului de a şti dacă dreptul ar trebui stabilit prin construcţii conceptuale, ţinând cont de experienţa persoanelor care-l aplică (de ex., juriştii) sau dacă, pe baza statului constituţional, o legislaţie ar trebui să fie calea regală spre ceea ce trebuie să fie în viitor în toate domeniile (juridic, etic, politic, cultural, medical etc.)?

Luhmann observă şi un alt loc de disimulare a paradoxului: "divina umanitate", "pogorârea" libertăţii şi egalităţii, a emancipării şi a constituţiilor democratice sau chiar a unui nou soi de stare naturală: societatea comunistă. Deoarece, în acest caz, viitorul este în el însuşi indescriptibil, paradoxul nu mai poate fi observat. *Viitorul devine un alibi* pentru relele societăţii industriale şi un pretext pentru aplicarea unor principii - prin procedură reactivă - la probleme pe care societatea le pune într-un mod endogen.

Dar ce se mai poate întâmpla, căci astăzi avem de a face cu o orientare spre forme mai tehnice de deparadoxalizare? O consecinţă este vizibilizarea distincţiei dintre legislaţie şi administrarea justiţiei. Astfel, legile (*status*-urile) apar ca trebuind a fi ceva general, iar deciziile justiţiei să aplice legile în "cazurile particulare". Cu alte cuvinte, "frazele" şi "enunţurile" cu privire la "ceea ce este drept" trebuie puse în discursul juridic fără să se considere cazurile particulare. Nu oricum însă, ci astfel ca producţia dreptului să-şi găsească justificarea prin inocenţă sau prin generalitatea formei. Decizia "judecătorilor" consistă atunci în actul de a atribui simbolurile "just" şi "injust" pentru situaţii particulare. Problemele care intervin din această diferenţiere a rolurilor - de pildă, presiunea reţelelor sociale, a "familiilor politice" şi a clientelei acestora - capătă şi ele o "generalitate" sub egida "legitimităţii". *Operatorul* acesteia se încarnează în popularitatea guvernelor expuse alegerilor periodice. Or - revenind la problema pusă în termenii modelului lui Luhmann - prin acest soi de operator de generalitate (acceptabilitate publică) se creează un nou mijloc de a rezolva unul dintre cele mai vechi paradoxuri, anume cel referitor la *cine are dreptul să schimbe dreptul*.

În acest caz, ideea de "interfaţă" între politic şi juridic se referă la faptul că sistemul legal poate admite că unele raţiuni politice sunt suficiente pentru a schimba dreptul - dar numai la nivelul legislaţiei, nu şi la cel al deciziei judiciare. Poate, aşadar, să apară o nouă distincţie - necesară "interpretantului juridic intern" - fără a face apel la dreptul natural sau la moralitate, ci doar la "dreptul pozitiv". Cu alte cuvinte, acesta din urmă îşi poate permite să-şi atenueze problemele de mai sus înlocuind distincţia dintre *just* şi *injust* cu distincţia dintre *legal* şi *ilegal*. Ceea ce

apărea mai înainte ca un paradox deranjant din punct de vedere moral, poate fi acuma considerat ca o simplă contradicţie între moralitate şi legalitate. Să nesocotim legea pentru că aşa ne cere morala sau mai curând să ne călcăm pe "inima morală" de dragul legii?

Să ne întoarcem, în finalul acestei discuţii, la problema din Talmud, adică să vedem dacă este posibil să salvăm toate "distincţiile" puse de cei patru "interlocutori" (cei trei "studenţi" şi "profesorul"). După Luhmann, a răspunde la întrebarea dacă putem accepta unele opinii ca fiind în acelaşi timp şi juste, şi incorecte ne-ar obliga să alegem între a începe şi a sfârşi cu unitatea sau a începe şi a sfârşi cu diferenţa. Dintr-o tematizare frauduloasă - în special sub regia unor grupuri de presiune care şi-au creat anume pentru aceasta trusturi de presă - a acestui paradox pot rezulta însă efecte perverse.

Un caz este faptul că unele angajamente ale moralei publice pot fi manipulate în scopul justificării unui număr nelimitat de acte de nesupunere civilă, care, în cele din urmă, au drept consecinţă pierderea vizibilităţii pragului dincolo de care nu se mai poate admite nici o "amânare" a aplicării legii. Amintim că astfel de probleme s-au pus şi în România în legătură cu problema arestării unor mineri: după "generalitatea" construită prin discursurile mediatice şi politice cu numele de "Pacea de la Cozia", mai putea oare "să se aplice legea"? Soluţia a venit ca de la sine: după "bătaia de lângă podul de la Stoileşti" (numeroase ziare vorbeau acum de "bătaie", nu de "bătălia de la Costeşti") descripţia paradoxului se simplificase într-o banală chestiune de identificare a celor vinovaţi că au utilizat piatra în locul vorbelor. Iar în domeniul relaţiilor internaţionale de comunicare în legătură cu "criza din Balcani", atacul NATO părea ceva "just" (etic), dar "ilegal" (în raport cu dreptul internaţional, aşa cum apărea în "mai vechile definiţii ale ONU") - cel puţin aşa se *vedea* paradoxul în timpul intervenţiei în Kosovo.

Să încercăm să explicăm aceste fenomene cu ajutorul teoriei sistemelor paradoxale a lui Luhmann. Ce se întâmplă în cazurile când - reiau acuma o expresie des vehiculată în discuţiile de presă în perioada începutului intervenţiei militare a NATO în Kosovo - "nimeni nu poate întrevedea cum va arăta viitorul după terminarea războiului"? După Luhmann, în aceste situaţii *efectele dreptului apar ca un criteriu al dreptului*. Totul se petrece ca şi cum ai decupa viitorul în mici bucăţele disponibile în situaţiile vieţii cotidiene. Deciziile judiciare pretind a fi juste (şi non-injuste!) îndată ce sunt pronunţate, aşa că, logic, validitatea unui program depinde de propria sa executare. Executarea programului devine condiţia executării programului. Metafora judiciară clasică este: "Nu-l spânzuraţi pe acest om decât dacă - şi numai dacă - îl spânzuraţi!". Atunci întrebarea de pus ar fi: cine are acele credinţe pe care noi le putem considera ca fiind valide în ceea ce priveşte viitorul? Este aceasta oare, se întreabă sociologul german, echivalentă cu întrebarea: "cine este călare pe cal?"!

În ceea ce priveşte sistemul juridic, nu avem de a face cu o reţea a operaţiunilor de decizie, ci cu *constrângeri induse de o decizie asupra altor decizii*.

Aceste constrângeri exclud alte posibilităţi ale aceluiaşi sistem. Dacă, de exemplu, există undeva un club, atunci există membri şi nemembri; dacă există închisori, atunci există oameni în interior şi oameni în exterior; pentru fiecare proprietar al unei case, există miliarde de non-proprietari ai acelei case. Cum te mai poţi atunci descurca în acest hăţiş? Din fericire pentru sistemul juridic, susţine Luhmann, există un "versant tehnic" care permite excluziunea paradoxului. Legea poate, de pildă, interzice sau, pur şi simplu, invalida enunţarea unei întrebări cum era aceea pusă mai sus. Ea poate expulza din funcţia de "oficiant" un judecător care s-ar comporta ca o persoană inteligentă - şi, în fapt, toţi ştim că există o lege care interzice de a pune la îndoială justiţia.

Un alt efect pervers al acestui paradox este tentaţia care bântuie *mass-media* - un rol avându-l, cu siguranţă, şi unele "caracteristici psihologice" larg răspândite în acest câmp profesional - de a-şi crea o "bază scenaristică" asemănătoare imaginarului judiciar. Pentru analiza acestui fenomen unii semioticieni utilizează termenul de *informaţie-infracţiune*[419]. Să vedem cum am putea să analizăm prin acest concept problemele legate de apariţia unei indecidabilităţi privind modul în care sunt "denunţate" unele cazuri de corupţie. O operaţionalizare a acestei *figuri a discursului de informaţie* presupune că:

- "reducţia entropiei" cu privire la scandalurile politico-financiare are loc pe baza unei "cadrări" (efectul *framing*) a actualităţii prin "dezvăluirea" publică a infracţiunii aduse faţă de *trei mari ordini*: natura, societatea, natura umană;
- scenariul virtual este scris prin reprezentarea unei lupte între forţele de ordine (statul şi presa ca "a patra putere") şi factorii "ascunşi" care produc dezordine.

Consecinţa acestui gen de discurs este integrarea presei ca parte constitutivă în funcţionarea instituţiilor. Profesioniştii din mass-media sunt tentaţi să-şi construiască un *imaginar de justiţiar* - dată fiind această "întrecere cu statul" - prin augmentarea numărului de "«informaţii» puse pe rol". De aici, două efecte: 1) "umflarea balonului de ştiri" cu scenarii de corupţie; 2) o anemiere a capacităţii de comprehensiune a fenomenelor prin anchete asupra cauzelor mai profunde care fac din corupţie o "regulă". Iată - prin tragere la sorţi - câteva exemple:

"«ZIUA» cheamă în judecată partidele politice" - titlu pe prima pagină a acestui cotidian din 25/26 noiembrie 2000 (menţionez că în stânga sus, sub titulatura ziarului, este invocată audienţa demnă a acestui jurnal: "lumea domestică" în care în acea perioadă este "dezlegare la peşte"). Un soi de "criteriu de amorsaj" al semnificaţiilor de înţeles este redat cu litere mari pe acelaşi fond roşcat pe care este înscris numele ziarului: "ZIUA alegerilor - ZIUA proceselor". Pe aceeaşi pagină, cu litere uriaşe: "**SONDAJE OTRĂVITE**. ZIUA va da în judecată institutele diversioniste". Editorialul scrie: "(…) Opozanţii de azi vor

[419] Cf. G. Leblanc, "Du modèle judiciaire aux procès médiatiques", Paris, *Hermes*, 17-18, 1995.

putea fi partenerii de mâine. Şantajul va funcţiona perfect. Acest gen de şantaj face parte din jocul politic".

ADEVĂRUL (25/26 noiembrie 2000): *"În urma articolului apărut în Adevărul, premierul Isărescu ne mulţumeşte.* Guvernul modifică şi completează actul normativ privind transformarea datoriilor bugetare în acţiuni." Tot pe prima pagină: "La intervenţia ziarului Adevărul, Femeia care se hrăneşte cu stârvuri de câini …".

ROMÂNIA LIBERĂ (24 noiembrie 2000): "Concluzie îngrijorătoare a unui sondaj de opinie. Românii se tem că noua putere va muşamaliza marile jafuri din ultimul deceniu".

Prin procedurile acestui sondaj, ***românii*** deveniseră: cei 45,9% care "consideră că anchetele în care sunt cercetaţi oamenii politici importanţi sunt «bazate pe fapte reale, pentru care cei responsabili trebuie să răspundă indiferent de poziţia lor»" + 33,3% care consideră că anchetele sunt «răzbunări politice puse la cale de către adversari, pentru acumularea de capital electoral» + 20,8% de «Nu ştiu/Nu pot aprecia»".

Să observăm şi incoerenţa itemilor de la întrebarea "Cum credeţi că va acţiona puterea rezultată din viitoarele alegeri: «Va lupta pentru statul de drept» (35,8%); «Va muşamaliza marile anchete ale ultimului deceniu» (38,2%); «NS/NR» (26,0%)". Dacă ar fi avut interesul teoretic să insiste mai mult pe corelaţii, autorii articolului ar fi observat ei înşişi "stângăciile" sondajului: a) cei care au suspiciunea muşamalizării (de fapt toţi o avem, doar că unii insistă să aleagă acest răspuns!) sunt din Bucureşti în proporţie de 50% (aici CDR 2000 - care s-a reprezentat în discursuri ca fiind "singura" (vezi şi analiza sloganelor electorale ale CDR 2000) forţă politică în stare să "deschidă marile procese..." - a obţinut numărul de voturi care i-ar fi permis să intre în Parlament); b) 69% dintre persoanele cu studii superioare cred că anchetele se bazează pe fapte reale, iar 53,1% cred că noua putere va lupta pentru un stat de drept; c) în Moldova - locul unde PRM nu a reuşit să-şi impună genul specific de justiţiarism în faţa PDSR, iar credibilitatea fostei CDR este anemică - 40,8% cred că este vorba de "răzbunări", iar 31,7% aleg răspunsul "nu ştiu"; în Muntenia şi Transilvania cei care cred că este vorba de fapte reale sunt în proporţie de 54,5%, respectiv 50,6%.

Dar - pentru a face credibilă *informaţia-infracţiune* - unii nu consideră necesare astfel de aprofundări, mai importantă părându-le acea lene austeră care induce un fals sentiment normativ şi o emoţie loială.

B. Inscripţia strategiilor emoţionale în comunicarea cotidiană

1. Percepţia directă a inelelor *arborelui emoţional*

Întrebarea-cheie pentru o modelare expresivistă a comunicării în *regimurile de dispută* este dacă putem să descriem acele proprietăţi dispoziţionale ale *situaţiilor pragmatice* care pot să declanşeze motoare de coordonare între trei

stări ale „spiritului": evaluările cognitive, expresiile emoţionale, judecăţile normative.

Aşa cum am analizat anterior, "abordarea ecologică" (J. J. Gibson; E. Hutchins) a "acţiunii situate" consideră că ar trebui să indicăm procesele şi *dispozitivele de simplificare* a sarcinilor cognitive. Promotorii acestei orientări ne propun o semantică informaţională în care "existenţa informaţională" nu este legată cauzal de prezenţa unui agent cognitiv sau de capacităţile evaluative ale unui interpret: "În toate aceste cazuri, nu-i nerezonabilă supoziţia că relaţia informaţională între un indicator şi ceea ce el indică (sursa) se prevalează independent de prezenţa unui agent având atitudini propoziţionale [...]. Îndată ce relaţia informaţională îşi găseşte un loc, ea duce viaţă independentă de faptul că un sistem detectează informaţia"[420].

Cu alte cuvinte, trebuie să considerăm informaţia ca fiind *distribuită* între *spirit* şi diferitele elemente ale *mediului*. Asemănător inelelor unui arbore care ne "informează" cu privire la vârsta acestuia, semnificaţiile sociale sunt *pre-organizate* într-un ansamblu de indici care suscită *în mod direct* anumite gesturi şi acţiuni (*i.e*. fără calcul, inferenţe, rememorări, discursuri narative etc.).

Ipoteza unei "percepţii directe a semnificaţiilor sociale" nu presupune însă un model în care are loc o naturalizare a sensului unor determinaţii individuale. "Sensul" nu este "specificat" prin informaţii vehiculate de "lumină" - aşa cum presupune uneori abordarea strict ecologistă. Nu-i vorba aici de o simplă "recunoaştere" de obiecte sociale şi evenimente. În acest punct cred că s-ar putea face legătura între modelul lui Quéré şi cel construit plecând de la "cetăţile" analizate de Boltanski şi Thévenot.

Aşa cum am arătat, fiecare "cetate" încarnează o "formă de echivalenţă", iar noi suntem prinşi în dispute şi cereri de argumentare care angrenează o "pluralitate de *forme de generalitate*". O astfel de "formă de generalitate" devine valoare funcţională dacă apare acordul ca atunci când o altă persoană aduce un argument care contrariază, acesta să fie considerat doar expresia unei alte *forme de generalitate* prin care se încearcă realizarea unui echilibru funcţional (de ex., un compromis). Aceasta înseamnă că modelul presupune că *apetenţa pentru identificarea de "lumi"* este o fază necesară pentru "a se construi un acord" (un echilibru funcţional). Cu alte cuvinte, avem şansa unei "percepţii directe" doar în măsura în care suntem persoane care nu sunt dominate de o "agenţă amorfă". Or, acelaşi lucru este presupus şi de modelul lui Quéré: "Într-un sens, nu se pot percepe semnificaţii decât într-un context determinat, iar dacă acest context este cel al producţiei unei conduite, atunci percepţia de semnificaţii este tocmai sesizarea de potenţialităţi sau de oportunităţi de acţiune într-un *environnement*, chiar a unor ameninţări sau riscuri" (subl. ns., N.P.)[421].

---

[420] J. J. Gibson, *The Ecological Approach to Visual Perception*, Boston, Houghton Mifflin, 1979, p. 59-60.

[421] L. Quéré*, op. cit*., p. 322.

Să acceptăm ideea că măcar în parte cele două modele se suprapun. Atunci, să vedem dacă nu cumva noţiunile de „apetenţă" şi „sesizare de oportunităţi" sunt nesatifăcătoare. Nu că ar fi prea generale, dar poate că mai lipseşte o etapă. În opinia mea ele sunt prea legate de noţiunea de *agenţă funcţională.* Or, dacă vrem să profităm şi de avantajele modelului de acţiune propus de Davidson, atunci trebuie să transcriem în limbaj sociologic situaţiile de acţiune în care agentul îşi manifestă *asentimentul la persoana I*. Prin urmare, va trebui să introducem noţiunea de *pasiune*. Cum această noţiune pare cam învechită - ea ar aparţine vocabularului moraliştilor secolelor XVII-XVIII, preiau sugestia lui Hirschman şi Elster, înlocuind-o astfel cu aceea la modă astăzi: *emoţia*[422].

Aşa cum am discutat deja*, semnificaţiile sociale intrinseci* nu sunt doar aceste *liste de descriptori* ai condiţiilor de emergenţă a unei "cetăţi". Ele capătă inteligibilitate şi un sens deoarece sunt selectate, inserate şi totalizate în ***secvenţe scurte*** de natură verbală şi/sau iconică: declaraţii, conversaţii, intrigi şi povestiri. Pentru a observa cum aceste semnificaţii se încapsulează într-un *eveniment emoţional* - subiectul anchetat resimte presiunea de a manifesta public că este în căutarea unei balanţe între cel puţin două *forme de generalitate* -, am exemplificat deja şi o procedură metodologică: *tehnica secvenţei scurte*. Realizarea sa practică ţine de dispoziţia interlocutorului şi de abilitatea sociologului. Cum nu ne interesează să facem un „manual de metode şi tehnici", trecem direct la problema motorului motivaţional: ce anume îi constrânge pe indivizi să producă dispozitive de echilibrare a raportului între cogniţii, credinţe, raţiuni, pe de o parte, şi normele sociale, pe de altă parte. În acest sens, din nou voi căuta un model care să prindă atât avantajele cognitivismului, cât şi pe cele ale expresivismului. În cele din urmă vom vedea că funcţionarea acestui motor poate fi formalizată în baza logicii polivalente. Poate că astfel vom putea analiza condiţiile de posibilitate ale unui motor care el însuşi nu mai are nevoie să fie pus în mişcare. Pentru început vom pleca însă de la modelul lui Elster, care ne dă imaginea intuitivă a unui motor cu două clapete:

- o pârghie exterioară, care face ca normele să fie sociale: a) normele sunt împărtăşite de alţii + b) sunt susţinute prin „aprobare" sau „dezaprobare";
- o pârghie internă: normele sunt susţinute prin sentimentele pe care le încearcă o persoană reprezentându-şi ce s-ar întâmpla dacă le violează - acea emoţie pe care o exprimăm spunând că „ne simţim încurcaţi că suntem puşi în atare situaţie"; anxietatea, culpabilitatea, ruşinea.

Prin această articulare între emoţie şi competenţa evaluativă, Elster tinde să ne atragă în hăţişul teoriilor ancorajului cultural. Amintim doar pe scurt că în constructivismul social al lui Berger şi Luckmann, emoţiile au un "rol social" în cadrul tranziţiei între "regiunile finite de sens", dar alţi autori aduc exemple care

[422] Cf. A. O. Hirschman, *The Passions and Interests*, Princeton U.P., 1997; J. Elster, *Political Psychology*, Cambridge U.P., 1993.

relevă că unele emoţii, cum ar fi anxietatea sau surpriza, nu pot fi tratate în mod convenabil ca "joc de rol" în cadrul unor structuri cultural-afective. Numeroase cercetări exemplifică faptul că diferite culturi manifestă o prezenţă inegală a emoţiilor - cum ar fi tristeţea sau ceea ce uneori numim "enervare". În modelul „cetăţilor" am prezentat doar şase „grandori emoţionale", încercând astfel să temporizăm această viziune „localistă" a spaţiului public. Semnalăm apoi că o astfel de temporizare a ultralocalismului se poate face şi pe baza conceptului de „afect universal". Astfel, introducând distincţia *afecte hipo-cognitivizate* - afecte *hiper-cognitivizate*, R. Levy[423] ne propune un model care ar putea surprinde efortul dispozitivelor simbolice de a creşte „vizibilitatea culturală" a unor *universale emoţionale*.

Această succintă expunere ne poate sugera o cale mai scurtă pentru a instanţia modelul pragmaticii expresiviste în limbaj sociologic. Ea ni se zăreşte îndată ce ne punem problema conceptualizării a ceea ce s-ar putea numi "aspectul emoţional" al cogniţiilor. Mai precis, retroacţiunea emoţiei asupra originilor sale cognitive este cheia dinamicii emoţionale a acţiunii expresive.

Cum am văzut, prin tehnica "grăuntelui cât mai fin", Elster pătrunde în cutia neagră a mecanismelor psihice interne şi se pronunţă alegoric: "emoţiile şi normele sunt surori ieşite din două paturi diferite". Prin imaginea acestei proximităţi, el vrea să ne facă să înţelegem că emoţiile sunt implicate în toate normele sociale, în sensul de a contribui la aplicarea lor (în interior şi exterior). Normele nu numai că prescriu *expresia emoţiilor* (la un concurs "de frumuseţe" nu pot plânge decât câştigătoarele, altfel "proiectul" de frumuseţe nu ar apărea "natural"), dar adesea reglează însăşi producţia lor interioară. Astfel, ruşinea, vinovăţia, mânia şi indignarea nu trebuie să fie identificate ca *emoţii separate*. Tensiunea dintre ele este asemănătoare unei stranii monede construite pe baza unei relaţii dintre patru feţe. Cu alte cuvinte, interactivitatea lor intrinsecă este un soi de normă: "Expresia mâniei şi a indignării tinde să facă să se nască o emoţie de ruşine intens neplăcută unei persoane care îi va fi devenit cumva ţintă. Anticiparea unei astfel de emoţii este ceea ce, în ultimă instanţă, garantează conformitatea la normele sociale"[424].

În alt loc însă, Elster analizează următorul caz: aşteptându-mi prietenii care trebuie să vină dintr-un alt oraş, încep să mă neliniştesc în privinţa stării vremii: imaginea ploii care ar putea să se abată pe durata vizitei mă face să mă simt vinovat. Aparent este vorba de o "emoţie inadecvată", căci cum aş putea eu să influenţez vremea? Totuşi, concluzionează Elster, nu-i vorba aici de ceva iraţional. Un soi de normă interiorizată cere să existe o coerenţă între dorinţa ca ei să vină şi

[423] R. Levy, "Emotion, Knowing and Culture", în R. A. Shweder & R. A. LeVine (ed.), *Culture Theory. Essay on Mind, Self and Emotion*, Cambridge, 1997.
[424] J. Elster, "Rationalité, émotions et normes sociales", în P. Paperman, R. Ogien (eds.), *La couleur des pensées*, Paris, EHESS, Paris, 1995.

sentimentul pe care-l au oamenii atunci când e vremea frumoasă. Acest echilibru normativ este corporeizat aici în ceea ce numim "stare de vinovăţie".

Dar, presupunând desigur că nu este doar cazul unei fobii la ploaie, prin acest mecanism nu explicăm proprietăţile calitative ale emoţiilor. Să încercăm să ducem mai departe procedura „grăuntelui fin". Astfel, să zicem că dau telefon unui amic comun şi în urma conversaţiei încep să meditez la introspecţia tacită pe care şi-o făcea în privinţa atitudinii faţă de starea vremii. Aş putea să constat că starea sa emoţională diferă din punctul de vedere a ceea ce se numeşte „calitate fenomenologică": în vocea sa parcă se simte altfel atitudinea faţă de situaţia dată. Este tot o „durere în suflet", dar nu *aceeaşi*. La telefon amândoi ne exprimam starea ca pe o „amărăciune". Cu ce intensitate resimţea el asta, n-aş putea să fac o specificaţie precisă. Totuşi, după meditaţia mea în privat, fac un fel de analiză contrastivă şi încep să constat acum nu o *vinovăţie*, ci că mă cuprinde un *simţământ de ruşine*. Conform modelului presupus de Elster, această preschimbare ar fi mediată de presiunea unei alte norme sociale. Unele norme cer localizarea *amărăciunii* la nivelul deciziilor de comportament, „vinovăţia" devenind specificaţia sa fenomenologică. Iată, poate că prin actul de a telefona voi fi încercat o reparaţie, cum ar fi aceea de a mă energiza motivaţional pentru a oferi „un program interesant" amicilor ce vor veni în vizită. În general, sentimentul de culpabilitate corporeizează mai multă constructivitate socială - dat fiind că este mai suportabil (ruşinea ne face adesea să ne ascundem) şi, astfel, poate conduce la mai multe *soluţii acţionale*. *Divinul social* ar putea fi însă nemulţumit cu o astfel de reglare superficială a intensităţii emoţiilor şi-mi activează acea stare neuronală care-mi solicită autoidentificarea amărăciunii la nivelul *caracterului*. În această „zonă" apare acea ruşine profundă care poate conduce la o *transformare a personalităţii*.

Dacă privim mai atent lucrurile, observăm că metafora venită din sociologia lui Durkheim acoperă ceva mai mult decât câmpul normelor sociale. Conceptul de *normă socială* este util pentru a analiza raporturile dintre calităţile fenomenologice ale emoţiilor şi atitudinile în privinţa situaţiilor care le fac să se nască. Ar fi un abuz să conferim acestui concept pretenţia de a măsura gradul diferit de intensitate a „durerii" (sau „plăcerii") stărilor emoţionale ale diferitelor persoane. Nu numai că nu există o măsură intersubiectivă semnificativă a acestei intensităţi - cu aceasta este de acord şi Elster - dar este greu de presupus că putem construi un model fiabil care să ne explice existenţa unui mecanism normativ care face legătura între o normă socială expectată (subconştient sau direct reprezentată) şi un anume grad de intensitate a trăirii emoţionale.

Să aprofundăm analiza. Termenul cel mai delicat aici este „a face legătura". Adesea sociologii scapă de problemă bazându-se pe faptul că există deja un înţeles tacit. Dacă nu le merge, ei folosesc noţiunea de „interfaţă". *Ar fi o nebunie* - iată o emoţie pe care o putem identifica prin introspecţie, dar pentru care există un evantai cu câteva milioane de nume încă negrăite! - să intrăm acum într-o

dispută nominalistă. Voi spune doar că ambele noţiuni antrenează imaginea unei adăugări: în exemplul nostru, „o intensitate în plus" la emoţia numită „vinovăţie" o preschimbă în ruşine, şi invers. Trebuie să fim însă corecţi cu modelul lui Elster. El sesizează lipsa de fiabilitate a unui model care ar presupune că ne putem alege prin exerciţii introspective grade convenabile de intensitate a emoţiei: "Nu există o gradualitate (sau evantai) în mod natural «just» al mâniei, al bucuriei sau al amărăciunii pe care circumstanţe date le-ar putea face să survină"[425]. Modelul său nu presupune însă că aspectul emoţional al dimensiunii informaţionale a acţiunii ar putea să provină dintr-o reprezentare reflexivă a valorilor de "fals" şi "adevăr". Remarcăm în acest sens enunţul sentenţios al lui Elster: ***obiectul unei emoţii este imaginea cauzei sale, deformată de emoţie***.

Această ambiguitate care apare în modelul lui Elster ne face să ne întrebăm dacă nu cumva există o soluţie non-reprezentaţionalistă a competenţei normativ-emoţionale. În cele ce urmează nu ne propunem să argumentăm că programul reprezentaţionalist este degenerescent[426]. Urmărim doar să-i dăm o rezoluţie mai slabă. Aceasta ar însemna ca - pe lângă analiza dependenţei expresiilor emoţionale de un "suport social convenţionalizabil"[427] - să punem în evidenţă un "motor" proto-emoţional. Mi se pare extrem de interesantă în acest sens o analiză pe care P. Livet a făcut-o acestei "maşinării" pe baza *logicii polivalente.* Această conceptualizare ne poate releva "o mică maşină de diferenţiere a emoţiilor"[428] care există în stare dispoziţională indiferent de nivelul lor de rafinament şi în orice configuraţie culturală. De aici ipoteza: emoţiile se încarnează într-un obiect expresiv în măsura în care se pot construi reciproc pornind de la o arhitectură preconceptuală. Într-un fel, spunem că emoţiile comunică direct între ele şi că abia apoi intervin proprietăţile conceptuale şi cele normativ-culturale ale unei situaţii de comunicare. Altfel spus, emoţiile sunt moduri de evaluare a situaţiilor, iar noi învăţăm să rafinăm aceste evaluări în interacţiuni şi dialoguri expresive. În urma acestei învăţări sociale căpătăm "conceptul de emoţie", care ne permite să atribuim intenţionalitate *situaţiei comunicaţionale*.

Să ne punem mai întâi de acord cu terminologia necesară pentru a evita hăţişul dezbaterilor: emoţii înnăscute sau emoţii culturale.

---

[425] *Op. cit.* (1995), p. 55.

[426] Aşa cum am văzut, paradigma simbolistă, în varianta "cognitivismului dur", presupune următoarele premise neocarteziene: mentalismul (utilizarea "sofismului homunculului" - părţi sau organe ale fiinţei umane manifestă proprietăţi care nu pot fi atribuite decât fiinţei în totalitatea şi unitatea sa funcţională); computaţionalismul (a gândi înseamnă a calcula, a forma şi a efectua operaţiuni reglate prin simboluri după modelul operaţiilor logice sau matematice); modularitatea văzului (*stereopsis*-ul) etc.

[427] E. Hatfield, J. T. Cacioppo, R. L. Rapson, *Emotional Contagion*, Cambridge University Press, 1994.

[428] P. Livet, "Evaluation et apprentissage des émotions", în P. Paperman, R. Ogien (ed.), *La couleur des pensées*, EHESS, Paris, 1995; P. Livet, "Modes d'action collective et construction éthique; les émotions dans l'évaluation", în *Limites de la rationalité et constitution du collectif*, Paris, La Découverte, 1997.

Plecăm de la supoziţia existenţei unor *proto-emoţii*: schimbări pe termen mediu ale concentrării de hormoni şi neurotransmiţători. În cazul unei schimbări pe un interval scurt apare o funcţie informativă (neuronii pot deveni substratul unei reprezentări); schimbarea de interval lung determină o "umoare".

Pentru a sublinia că nu ne referim la "conţinutul intenţional al emoţiei", vom folosi termenul de "valuaţie", şi nu pe acela de "evaluare". Cu alte cuvinte, *valuaţiile* nu sunt credinţe axiologice, ci interacţiuni între variaţii (intensităţi) de parametri.

În esenţă, ipoteza ar fi că în cadrul acestei învăţări intersubiective se manifestă o structură minimală universală a operaţiunilor posibile de ordonare a raporturilor între trei valori[429], de exemplu: *0, indeterminat,1*. Dinamica emoţională - observată empiric - poate fi reconstruită în funcţie de jocurile de trecere sau "riturile de pasaj" între aceste stări.

Astfel, putem descrie o *emoţie informativă* observând *mărcile de pasaj* între:

- indeterminatul afectiv;
- indeterminatul informativ;
- indeterminatul necategorial.

De pildă, în legătură cu un context în care percepem un foşnet, o mişcare bruscă, *surpriză cognitivă* înseamnă că se relevă a fi *fals* ceea ce era crezut *adevărat* - sau invers. Cel care este surprins nu era în acest caz într-o "umoare informativă", ci într-o "umoare afectivă" care corespundea "indeterminatului". S-ar putea ca "surpriza cognitivă" să "consume indeterminarea": în cursul evenimenţial ea se corporeizează şi se revine la "indeterminatul afectiv". Spunem că am avut o "surpriză bruscă" care a devenit "o indiferenţă".

După acelaşi scenariu se poate descrie şi *mirarea*, doar că mărcile de revenire sunt stări afective pozitive, şi nu indiferenţa.

A te *minuna* presupune un du-te-vino de acest soi în care intervine o *marcă de non-categorialitate*.

Plictiseala presupune trecerea de la determinarea categorială la o indiferenţă înglobantă, adică la o *degradare* atât a *structurii informative*, cât şi a celei *afective*.

Teama înseamnă o indeterminare informativă şi variaţia spre o apreciere afectivă negativă: nu ştiu ce va face "câinele comunitar", dar e clar determinat că eu sunt deja într-o stare de nelinişte.

La fel şi *angoasa*, doar că acum îmi este indeterminată şi situaţia afectivă negativă.

---

[429] Ne mulţumim cu *o structură de trivaluaţie*. Am complica prea mult analiza - aşa cum o face Livet - dacă am lua patru sau cinci valori. Notaţia poate fi: F<I<A, unde A şi F sunt simple nume ale unei valori şi nu corespund în mod obligatoriu adevărului sau falsului.

Teroarea presupune o superpoziţie a răului efectiv, a indeterminatului valorii de adevăr (nu ştiu nici că e adevărat, nici că e fals) şi a "non-categorialului apreciativ".

În vederea unei scurte aplicaţii voi construi un mecanism explicativ din următorii paşi.

Mai întâi voi prelua de la P. Livet acest "embrion de modalizare", cu specificarea că această structură minimală este necesară dacă admitem că expresiile cognitiv-emoţionale se pot încarna şi într-o stare de *indiferenţă.* Această "trivaluaţie" preconceptuală se manifestă prin schimbări de durată scurtă, dar iniţiază jocuri de limbaj pentru ca dialogul expresiv să regleze schimburile de intenţionalitate pentru a tipifica emoţiile necesare coordonărilor colective, dezvoltării sau rezolvării de conflicte.

Apoi - pentru a observa mai bine caracterul relaţional al cogniţiei şi trivaluaţiei emoţionale - explicaţia se va deplasa spre sociologie. În acest sens, vom considera "cetăţile" comunicaţionale ca depozitare semantice ale *structurilor de valuaţie cognitiv-emoţională* necesare funcţionării diferitelor *regimuri de angajament*.

În funcţie de caz, vom folosi noţiunea de "agenţă" (cum am văzut, agenţele sunt distribuite nu numai în spiritul individual, ci şi în mediul material, social şi cultural), de "apetenţă" sau de "pasiune" ("emoţie"). Cu alte cuvinte, *modalizarea emoţională*[430] a "dimensiunii informative" a spaţiului public presupune o arhitectură care comportă modalităţi de coordonare sau de ajustare diferenţiată, de la adaptarea "ecologică" cu mediul de proximitate, până la acţiunea intenţională în regimuri colective convenţionalizate (cum sunt "cadrele" lui Goffman). Stările relevate de persoanele implicate într-o *secvenţă acţională scurtă* declanşează "prezumţii de pertinenţă" (D. Sperber, D. Wilson) în raport cu un principiu de justiţie şi cu o *ordine de grandoare*.

Reîntorcându-ne acum la conceptul de *regim de angajament* (Thévenot), spunem că în cadrul unei comunicări expresive persoanele sunt supuse tensiunii de a manifesta dovezi ale unui "sens al comunului". Acesta poate fi descompus teoretic în două dimensiuni:

a) un "sens al naturalului" (a recunoaşte, într-o situaţie dată, stările mediului pe care se sprijină pentru a-şi valoriza punctul de vedere);

b) un "sens moral" (a "şti" să lege circumstanţele situaţiei particulare de exigenţe generale valorând pentru toţi).

---

[430] Termenul "modalizare" este necesar îndată ce trecem de la o clasificare binară la un embrion pre-conceptual bazat pe trei valori. Totodată, fiind corelată cu supoziția că evaluările cognitiv-emoționale trec prin "indiferență", această noțiune sugerează imaginea intuitivă a unui "climat emoțional" compus din *stări* emoționale, asemănător cumva unui peisaj în care emoțiile apar ca niște lacuri - mai mari sau mai mici, mai mult sau mai puțin adânci - aflate în stare de așteptare. Ne îndepărtăm astfel, în mod tacit, de posibilitatea de a conceptualiza emoția ca o *acțiune*.

De exemplu, instrumentul de planificare este în mod natural compatibil cu "cetatea industrială" şi apare ca bizară exprimarea entuziastă a credinţei că "electorabilitatea" ar putea fi un instrument de testare a competenţei profesionale.

Fiecărei "cetăţi" îi corespunde o "lume comună", adică o colecţie de fiinţe şi stări care populează un univers organizat potrivit a şase principii de echivalenţă între persoane. Ideea centrală aici este că societăţile dispun de o varietate de "formate de sesizare" a fiinţelor şi stărilor cu care ne angajăm în diferenduri, denunţuri, dispute, litigii, compromisuri, acomodări sau familiarizări. Tratarea acestora în cadrul unui model pragmatic înseamnă o schimbare a perspectivei asupra noţiunilor de intenţie, individ, proprietate, apartenenţă, caracter*, habitus* etc. Ele nu mai sunt luate drept categorii înnăscute ale socialului, ci sunt raportate la *modurile de tratament* necesare obţinerii unor condiţii de performanţă în dinamica coordonărilor publice.

Pe baza acestui model, am putea realiza o descripţie fenomenologică a formelor de angajament emoţional în fiecare din aceste lumi comunicaţionale. Ipoteza pe care o susţin în acest sens este că în fiecare lume comunicaţională se manifestă factori care perturbă echilibrele convenţionale ale "climatului emoţional".

2. Încălzirea şi răcirea *climatului emoţional*, emoţii afective, informative, apreciative; realizabilitatea psihologică; sacrificul fraudulos şi sacrificiul brahmanic

Am exemplificat deja că, atunci când într-o dispută publică este percepută o *argumentaţie factice,* se declanşează o *nelinişte publică* faţă de relele intenţii ale unor agenţi. Voi ilustra acum supoziţiile ipotezei de mai sus plecând de la o formă de argumentaţie *ad hominem*. Iată cazul diabolizării animatorilor de *talk-show*-uri. Este astăzi la modă susţinerea că prin inflaţia acestor genuri conversaţionale ale comunicării politice are loc o "confiscare prin aspiraţie" (Charaudeau) a "reuniunii performative a invizibilului public" prin care se manifestă apetenţa naturală a cetăţenilor de a emite judecăţi critice. Ne putem însă întreba dacă nu cumva este strategică însăşi o astfel de "denunţare" a *talk-show*-ului şi *reality-show*-ului ca nişte genuri cu mărci stabile ("genuri ale răului"). Adesea astfel de critici au loc într-un limbaj pseudo-conceptual - cum am văzut că e cazul paradigmei meta-televizuale -, cel specific "inteligentsiei", adică acel soi de observator moral care nu intervine în spaţiul public decât printr-un răspuns funcţional la categorii convenţionale de ofensă. În cele din urmă, infuzia cu aceste "criterii moral-politice" conduce către o reperare teatrală a problemelor publice. Susţinerea pe care îmi îngădui să o reiau este însă că o revitalizare profundă a simţului public necesar (re)descoperirii unor noi convenţii performative poate avea loc doar prin interpelări bazate pe limbajul filosofiei, sociologiei, ştiinţei sau religiei. Structura lor epistemică este compatibilă doar cu acele definiţii ale situaţiilor de indecidabilitate care creează o reală apetenţă a actorilor conversaţiilor publice către căutarea unor probe critice orientate după forme generale de echivalenţă. Abia la sfârşitul unor

astfel de probe critice are loc şi o sancţionare a noilor repere colective. Aşadar, dinamica emoţională a discursurilor publice se observă mai ales în contextele de hipersemnificare, cum sunt cele descrise anterior prin expresia "marile momente" (*locul înalt*). Aici apar "*emoţiile critice*".

Plecând de la o sugestie a lui L. Thévenot, voi descrie în continuare dinamica acestor mişcări de "încălzire/răcire a climatului emoţional", ilustrând trei proceduri care se încarnează în mod specific în dispozitivele comunicaţionale ale celor şase "cetăţi":

- mişcări interne unui regim de familiaritate; descoperirea de noi fiinţe şi stări, calificarea lor şi revizuirea convenţiilor anterioare;
- mişcări de glisare sau de *basculare critică* de la un regim la altul;
- mişcare de închidere a interogaţiei critice printr-o "meta-emoţie" (J. Elster) care interzice continuarea exagerată a ostracizării, cum ar fi aşa-numitul *mauvais goût* faţă de o persoană publică.

Aceste proceduri pot fi observate prin intermediul unei tipologii a emoţiilor care suportă constrângerile "structurii de valuaţie" descrise de P. Livet. Voi face mai întâi o sumară descriere a acestora, apoi le voi exemplifica în cadrul modelului "cetăţilor".

1) ***Emoţiile afective*** sunt cele care permit trecerea printr-un stadiu intermediar indeterminat, urmând o evoluţie fie pozitivă, fie negativă. Astfel se definesc mulţumirea, bucuria, entuziasmul. În centru se găseşte *indiferenţa*, iar de *partea negativă*, avem insatisfacţia, tristeţea, durerea profundă.

2) ***Emoţiile informative*** pleacă de la o *indeterminare globală* pe care urmează să o specifice. Ceea ce numim "aspect emoţional" al dimensiunii informative nu ţine de prezenţa stărilor epistemice de adevăr sau fals, ci de *tranziţia* între ele. Astfel, cum am descris mai sus, putem avea mirare, surpriză, interes, plictiseală etc.

3) ***Emoţiile apreciative*** sunt cele în care ne găsim atunci când trecem de la starea de contemplare la interacţiunea cu alte fiinţe. Exemplele: dorinţa, indiferenţa relaţională, mânia, ura, indignarea; iar, ceva mai inactive: dezaprobarea, dispreţul, dezgustul, repulsia, admiraţia.

Pornind de la unele clasificări din teoria genurilor literare, am putea încerca să descriem trei ***proceduri de specificare a angajamentelor cognitiv-emoţionale***: a) genul topologic; b) genul substanţial; c) genul formal.

În capitolul "Mecanismele mobilizării cognitive la distanţă" din *Construcţia simbolică a câmpului electoral* (Institutul European*,* 1998*)* am analizat problema "suferinţei morale la distanţă", prezentând o topică a *indignării*, a *sentimentalizării* şi a *sublimului*. Pe baza "structurii de valuaţie" descrise mai sus, voi schiţa o metodologie care ne permite să observăm alte două dispozitive de discursivizare a emoţiilor publice (genul formal şi genul substanţial).

Referitor la ***structura formală****,* am putea observa - în ***cetatea domestică*** - faptul că "stările de grandoare" sunt desfăşurate pe grade şi printr-o autoritate

ierarhică. Emoţia cu privire la *neputinţa de a determina grandoarea* cuiva se îndreaptă spre cei care ocupă "stări intermediare". Climatul emoţional este agitat de subiecţii care sunt calificaţi "nici mari, nici mici": vechilul, noul îmburghezit, veneticul, funcţionarul, neofitul, cel venit să dea "tunuri" (în economie) etc. Această "neliniște etică" este resimţită de o interlocutoare din *Focus II* care îi consideră "mici" (o chestiune de posturi de ocupat) pe candidaţii din turul I de scrutin. Cu alte cuvinte, ea vrea să afirme că "micii candidaţi" realizează o *profanare a valorilor* stabilizatoare în regimul de angajament moral specific cetăţii domestice. Folosind acum un limbaj din modelul lui Pareto, ea ar accepta o "elită leu", dar nu-şi îngăduie să exprime aceasta public. Atunci intră într-un *moment critic*[431] şi basculează în "cetatea civică" pentru a *denunţa* apariţia unor *intruziuni* din "natura opiniei".

Aceasta în timp ce în ***cetatea inspiraţiei*** "emoţia incertitudinii" este pricinuită de bănuiala privind caracterul excepţional al celui calificat anterior ca aureolat de grandoare. Astfel, unele ziare ne retransmit "o revelaţie" a agenţiei *France Presse*[432]: C. V. Tudor este "un limbut xenofob şi antisemit declarat". Predicatul "limbut" are funcţia unei *dezvăluiri* a *profanării valorilor* din *natura inspiraţiei*: şi un megafon are această "agenţă".

În ***cetatea renumelui (opiniei),*** indeterminarea este de partea celui socotit mic sau ignorat. Atunci se poate declanşa emoţia descoperirii, a explorării, a calificărilor generale. Aici poate interveni desigur cinismul realizatorilor acelor *docu-drame televizuale* (falsele reconstituiri ale unor situaţii dramatice[433]) prin care se construiesc probleme necesare "emotivizării" opiniei publice. Vom asista cu siguranţă la apariţia acestor genuri şi în televiziunile din ţara noastră. Deocamdată asistăm la creşterea *rating*-ului genului *reality-show*: "Viaţa bate filmul", "Iartă-mă", "Din dragoste", "Surprize, surprize", "Vara ispitelor". Emoţii descompuse analitic şi resintetizate electronic pentru *gustul voyeurismului public*[434].

Referitor la ***genurile substanţiale***, în cadrul ***cetăţii inspiraţiei*** vorbim de "corpul emoţionat" atunci când are loc o *probă de calificare* a *persoanelor demne*. Conform axiomaticii prezentate anterior, *principiul superior comun* este construit pe baza unui soi de "suspendare a controlului de sine". *Inspiraţia* "se pierde" când întâlneşte acel ceva care ar putea-o obiectiva[435]. De aici rezultă că "denunţul" se

[431] Avem aici un caz de autoproducere a ceea ce am desemnat ca fiind "tehnica secvenţei scurte".
[432] Vezi ziarul *Naţional*, 24 nov. 2000.
[433] Ne reamintim "denunțul" pe care-l făcea Lucian Pintilie în *Reconstituirea* acelor "filme educative" pentru tineret din "Epoca de aur".
[434] O cercetare viitoare ar trebui să analizeze ipoteza dacă nu cumva aceste genuri televizuale conduc "climatul emoțional" către o stare psihică care *derealizează suferința* celuilalt!
[435] Să ne oprim câteva clipe la problema bănuielii publice asupra sacrificiului şi să ne amintim celebra reflecție a lui Plotin din *Eneade* despre vorbirea interioară: "Noi îl invocăm pe Dumnezeu nu prin cuvinte, ci printr-o aspirație a sufletului nostru la a se

manifestă prin *dezvăluirea* prezenţei "ilicite" în cadrul "naturii inspiraţiei" a unor predicate valorice[436] din *cetatea de piaţă* (elită, câştigător, marcator de puncte, reuşită, gamă variată, lux, vandabil, profit, obiect de lux, beneficiu, rezultat, scor, comision, onorariu, lichiditate) sau a *renumelui* ("amor propriu", "a da pe post", "a avea vizibilitate").

Iată şi cazul *formelor de justificare a creaţiei artistice*[437]. Un artist nu trebuie în mod necesar să refuze banii, nici stima publicului. Există de fapt aici un soi de sfidare reciprocă între "lumea artistică" (H. Becker) şi "lumea economică". Relaţia dintre cele două lumi se stabilizează - într-un profit reciproc - printr-un "joc de compromis", care este definit social prin procedura filistină a sfidărilor reciproce. Este însă inadmisibil ca valoarea operei să fie construită pe *grandoarea renumelui* sau pe creşterea artificială a *indicelui de piaţă.*

În ***cetatea domestică*** - dat fiind că *principiul superior comun* este *încrederea* - "starea de mare" este asociată cu o emoţie descriptibilă prin marca convivialităţii şi a "căldurii umane". Ceea ce - reiau "dezvăluirile" din ziarul amintit anterior - nu ar putea face M. Isărescu, care "are un aer de gentleman, dar îi lipseşte charisma". Doar I. Iliescu este "bunicul salvator". Şi el este însă denunţabil, căci politicile sale nu pot fi valide decât pentru "muncitorul român" - adică persoana care nu ar accepta în *lanţul fiinţelor fireşti în natura domestică* pe T. Stolojan: "Un economist auster (*natura industrială*) care îşi afişează deschis (*natura renumelui*) admiraţia pentru modelul american (perceput, probabil, de către "muncitori" ca un *compozit* între *natura pieţei* şi cea *industrială*). Iată aici un exemplu despre cum ar fi putut să se desfăşoare "lectura polifonică" a unui sfert din prima pagină a ziarului *Naţional* din 24 noiembrie 2000. Cum vor fi influenţat oare aceste *denunţuri factice* (stilul relatării poate fi uşor catalogat ca "o strategie pentru captarea audienţei" = *contradenunţ* al *naturii opiniei*) decizia de vot a "lectorului român"?

În ***cetatea opiniei*** avem de a face cu o "excitaţie" a curentului de opinie în faţa *evenimentului*. Astfel, persoana despre care am vorbit anterior (*Focus II*) declară că "pe noi, românii, nu prea ne interesează aceste tururi de scrutin, câte-or fi, două-trei, ele sunt făcute aşa, ca să ne agite… singura chestie e că în spatele lor

ruga: această modalitate este cea care ne este mereu în putere, de a face să se roage Singurul cu Singurul".

[436] Se atribuie predicate de valoare lucrurilor, fiinţelor, regulilor etc. în legătură cu care - în cetatea respectivă - este posibilă exprimarea unui elogiu. Cf. K. Mulligan*, op. cit*.

[437] Tot aşa s-ar putea analiza formele de denunţ public care pot fi invocate în privinţa actelor de *avangardă politică.* Martirul, originalul, inovatorul, disperatul sau chiar vandalul - dar nu şi "teroristul" - încarnează o intenţie care nu are nevoie, pentru a se justifica, de o organizaţie sau de faptul de a fi înţeleşi de cei pentru a căror salvare a avut loc acţiunea. Înţelegem, astfel, de ce în "ochiul public" par stranii forme de justificare ca "nu mă simt, personal, cu nimic vinovat" rostite adesea de unii oameni politici. Lecţia lui Shakespeare spunea că "un rege" nu este decât *acolo*, el nu poate fi cu gândul în altă parte.

sunt nişte *posturi de ocupat*: turul doi ne interesează". Observăm în această relatare şi un *denunţ* al "naturii opiniei" dinspre "lumea civică": scrutinul electoral (element al "naturii civice") poate fi folosit strategic ("natura industrială") prin utilizarea unor emoţii specifice "naturii renumelui". Cu alte cuvinte, interlocutoarea noastră vrea să spună: unii nu absentează de la vot ca nu cumva să piardă spectacolul.

Iată în acest ultim exemplu o invocare a "omului pizmuitor"[438]. Pentru ca un elector să acorde valoare *formulei de investiţie simbolică* propagată prin "comunicarea electorală", el ar trebui să accepte conversiunea *unei* simple *scale de valori* ("posturi de ocupat" ca în orice scală ierarhică) în *principiul grandorii*. Să presupunem că nu toţi românii sunt pizmuitori. Am putea atunci să zicem că ei şi-au pierdut încrederea în *realizabilitatea psihologică*[439] a sacrificiului legat de profesia specifică persoanelor care lucrează ca "înalţi funcţionari"?

Am întâlnit această problemă în dialogurile din *Focus I, II* şi *III*. Voi prezenta mai întâi sintetic poziţia exprimată[440] de câţiva dintre interlocutorii din *Focus IV - V* (noiembrie 2000), pentru a arăta că tema *realizabilităţii psihologice* pune unele probleme chiar în grupurile care au o privire mai atentă (şi oarecum specializată: unii dintre ei sunt studenţi sau absolvenţi ai Facultăţii de psihologie, sociologie sau filologie) asupra "naturii umane". Apoi voi încerca o analiză a ideii de "sacrificiu" care stă, probabil, la baza acestor atitudini faţă de valoarea profesiei de "politician":

> Pf1: 1) Să fie unul care nu face decât ceea ce poate face temeinic. Orice bune intenţii ce nu-s finalizate pot da efecte mai proaste decât o non-intenţie.

---

[438] Vezi "matricea lui Nozick".

[439] Reamintesc principalele elemente ale definiției lui Flanagan: atunci când se construiește o teorie morală sau se proiectează un ideal moral, trebuie să se asigure că - "pentru ființe obișnuite ca noi" - caracterul, tratamentul deciziilor și comportamentele prescrise sunt posibile sau cel puțin percepute ca posibile.

[440] Voi prezenta cumulat răspunsurile la trei întrebări (menționez că unii participanți nu au răspuns la ambele). ***Întrebarea 1*** ("În opinia dv., cum ar trebui să fie un bun politician?") a fost structurată pe doi itemi: a) "unul care începe multe…, cu bune intenții" sau "unul care nu face decât ceea ce poate face temeinic"?; b) "unul cu o morală de nezdruncinat" sau "unul care urmărește în mod strict deciziile experților"? ***Întrebarea 2*** ("Care sunt emoțiile pe care oamenii *nu* le descoperă la parlamentari, în discursurile lor? Nevăzându-le, sunt oare tentați să le atribuie lipsa de rușine, pentru că treburile merg prost? Devin prin aceasta indignați sau rămân indiferenți?"). Menționez că unii participanți - îndeosebi cei de naționalitate maghiară și germană - nu au răspuns la prima întrebare. Probabil că în *întrebarea 1* percepeau o invitație la a descrie mai concret un anume om politic maghiar sau german. Dar, atunci când apar contexte pragmatice definibile prin operatori încărcați cu mare tensiune emoțională (întrebarea 2 are funcția de a produce o "secvență scurtă"), ei reapar în conversație. Răspunsul cerut de această întrebare presupune doar o referință generică la "clasa politică" ("cinismul antipolitic" este o normă dezirabilă în conversațiile politice cotidiene).

2) Mai întâi, oamenii simt revoltă. Încet-încet se aşază în ei indiferenţa. De altfel, oamenii nu-şi cunosc drepturile şi se revoltă doar prin vorbe.
Pf2: 1) Şi Iadu-i pavat cu bune intenţii.
Pf3: 1) Dar ar putea fi învinuit că nu-ncearcă.
2) Personal, simt numai revoltă în faţa insensibilităţii lor.
Pbl: 1) Oamenii ăştia nu au cum să nu promită.
Pf4: 1) Politicianul trebuie să fie mai întâi competent.
Pb2: 1) Viaţa politică n-are legătură cu moralitatea; de ea se ocupă alţii.
Pb3: 1) Dacă e moral, se va strădui să fie cât de cât competent.
Pf5: 1) Competenţa. Morala nu prea mai are importanţă-n ziua de azi (în spaţiul politic).
Pb4: 1) Să fie bine intenţionat, competent, temeinic în ce face.
2) Se trece uşor de la indignare la indiferenţă.
Pb5: 1) Lucrurile astea n-ar trebui să se despartă.
Pb6: 1) O anumită perioadă ar trebui să fie amoral (nu imoral): să aibă un soi de "indiferenţă pozitivă".
2) Foarte rar am avut ocazia să le sesizez emoţiile. Când a fost vorba de aşa ceva, erau mai degrabă emoţii ieftine, afişate. Vezi cazul
Pf5: 2) FNI.
Ne afişează direct dispreţul lor. Oricum, data viitoare nu-i mai
Pf6: 2) votăm.
Politicienii rămân indiferenţi până şi în situaţiile limită, grevele,
Pb7: 2) de pildă. Sunt neînţelegători.
Pf6: 2b) Mă revoltă să-i văd atât de rupţi de problemele celor care i-au votat. Da, da! Oamenii pot rămâne indignaţi, iar ei nu rezolvă nimic.

Observăm că atunci când interpretează întrebarea 1 (probabil că unii se raportează la un *ideal-tip* al profesiei de om politic), interlocutorii noştri sunt tentaţi să fie ambivalenţi din punct de vedere moral - ei acceptă (în numele "eficienţei") un soi de "decalaj" între "moralitate" şi "competenţă". Când sunt însă puşi să se raporteze direct la omul politic ca "hic et nunc", nu văd în propriul spaţiu public un "material" de construcţie reală a unui "om politic autentic"[441].

Să punem acum această problemă în termenii modelului "cetăţilor comunicaţionale". Aici ea apare ca problemă a *valorilor ilegitime* "dezvăluite" prin *descalificarea* cuiva (sau a ceva) din *starea de mare* - ca urmare a regresiunii compromisului public prin denunţarea capacităţii vechilor formule de echivalenţă de a fonda justificări. De exemplu, "probele" de *non-deschidere a comunicării*

[441] O analiză a acestei probleme este făcută şi de Z. Bauman, *Etica postmodernă,* Amarcord, Timişoara, 2000. Nu trebuie însă să confundăm "principiile eticii postmoderne" propuse de Bauman cu "realizabilitatea psihologică" (care este un principiu metodologic).

publice capătă o expresie ca "întotdeauna sunt aceiaşi cei care...". Acestea sunt *proceduri de denunţ* asupra persoanelor care fie că au dobândit "starea de mare" în urma unor *evenimente contingente* ("s-a întâmplat să fie şi ei acolo «pe liste», altfel..."), fie că uzează fraudulos de unele sacrificii pentru a-şi *regla o relaţie constantă* cu ocaziile (unii politicieni sunt "daţi în vileag" că se duc la ghicitoare). Cauzalitatea unei astfel de proceduri de *sacrificiu fraudulos* este desigur nebulos reprezentată în "mentalul public", dar, oricum, bănuiala vine să fragilizeze relaţia celui din "starea de mare" cu meritul fondat "pe muncă".

Deşi nu pot prezenta aici o analiză empirică, cred că este interesant să pun în final problema unui alt model de interpretare posibilă a sacrificiului necesar *acceptaţiei colective* a demnităţilor publice. Boltanski şi Thévenot au mizat pe o definiţie a lui M. Mauss[442]: "Sacrificiul este un mijloc pentru profan de a comunica cu sacrul prin intermediul unei victime". Definiţia pune accent pe "preot" sau pe "oficiant", fapt care atrage mereu atenţia publică asupra: a) distincţiei sacru/profan; b) orgoliului sacrificiului[443] - adică un soi de dar făcut sieşi. Cum ar trebui atunci să apară ideea de sacrificiu, în ochii opiniei publice, pentru a putea fi luată ca probă (exigenţă) întemeietoare a unei "poziţii de grandoare" care să nu mai fie denunţată ca provenind *din întâmplare* sau *prin calcul strategic*?

Să încercăm o definiţie din unghiul de vedere al ***sacrificiului brahmanic***. Astfel, spre deosebire de concepţia lui M. Mauss, ar trebui realizată o dublă decentrare. În primul rând, accentul trebuie pus nu pe preot sau oficiant, ci pe "sacrifiant". Apoi, atenţia trebuie să fie îndreptată nu spre divinitate, ci pe calitatea sacrificiului de a avea o eficacitate proprie. "Sacrifiantul" este cel care sacrifică pentru el însuşi şi poate fi *propriul oficiant*. Termenul "sacrificator" ar reliefa distincţii inadmisibile între cei aflaţi în prezenţa sacrificiului: ignoranţi şi savanţi. Deşi, din perspectiva *cetăţii*, toţi se află în faţa aceleiaşi "reprezentaţii sacrificiale" (*locul înalt*), încrederea în eficacitatea sacrificiului ar fi acordată mai curând şarlatanilor glosogonici şi s-ar putea crea o *privire perversă de spectator*. Credinţa publică în eficacitatea sacrificiului trebuie, aşadar, să nu provină din rolul atribuit divinităţii (puterea superioară sau pur şi simplu "norocul" care este o nouă formă de armonie ce pare să vină *de-la-sine*), ci încrederea în faptul că *procesul sacrificial* are o eficacitate proprie[444].

---

[442] Pentru o abordare mai detaliată: O. Herrenschmidt, "Le point de vue brahmanique sur le sacrifice"*, La Revue du MAUSS*, Paris, 5/1995; N. Gavriluţă, *Mentalităţi şi ritualuri magico-religioase*, Iaşi, Polirom, 1998.

[443] Argumentul poate fi expus, foarte prescurtat, astfel: zeii sunt inferiori oamenilor dintr-un punct de vedere esenţial - nu au aptitudinea de sacrificiu, nu au la cine să sacrifice şi chiar nu au nimic de dorit cu adevărat. Dar asta înseamnă că, dacă totuşi sacrifică, o fac pentru a căuta o plăcere, pentru a fi hrăniţi prin sacrificiu, pentru putere.

[444] Iată în acest sens un citat din Sabara: "Când cei devotaţi zeilor dau un lucru oarecare unei divinităţi, de la această ofrandă, şi nu de la zeu, le vine prosperitatea" (cit. de O. Herrenschmidt, "Le point de vue brahmanique sur le sacrifice"*, La Revue du MAUSS*, Paris, 5/1995).

Mai precis, unde s-ar putea identifica probe sacrificiale autentice? Cum trebuie identificat "sacrifiantul" pentru ca prin "tehnica" procesului de sacrificiu să nu declanşeze bănuiala publică? În plus, el trebuie să fie eficace chiar în viaţă (căci oamenii trăiesc, suferă şi mor în mod real - nu doar în *reality-show;* şi tot astfel fac politică - nu doar prin conversaţii în stil televizual), nu numai la *nivelul imaginii*[445].

Am putea face astfel o căutare de "atractori sacrificiali" în cel puţin trei ipostaze contemporane ale sacrificiului pe care le voi reda pe scurt după sugestiile lui N. Gavriluţă[446]:

1. sacrificiul celor neesenţiale (Parsifal);
2. sacrificiul interior;
3. sacrificiul ritualic.

Aceste "formule de investiţie simbolică" funcţionează în forme specifice "climatului emoţional" al *cetăţilor* descrise anterior. Iată şi un exemplu al unei formule nepretenţioase (în sensul "gândirii slabe" evocate de G. Vattimo pentru structura fiinţei postmoderne) a *ritualului*:

"Ştii, uneori îmi spun că, dacă am face în fiecare zi, exact în acelaşi moment, unul şi acelaşi lucru, ca un ritual, neabătut, sistematic, în fiecare zi, constant, exact în acelaşi moment, lumea s-ar schimba. Ceva s-ar schimba în ea, nu poate fi altfel" (A. Tarkovski, *Sacrificiul*).

În "realismul imaginar", cum chiar M. Mauss a arătat, destrucţia victimei (un vas spart este un vas întreg în altă lume) sunt mijloace de a face treceri, de la unul la altul, între vizibil şi invizibil, de a face să circule darul. În consecinţă, procesul sacrificial, destrucţia ofrandei mărturisesc aspiraţia întru necesara circulaţie de bunuri fără de care, cum se ştie, nici o societate nu este posibilă. Cu alte cuvinte, îmi interzic ceva, acel ceva de care altul poate să se bucure, în aşa fel încât şi el să mă facă să obţin ceea ce eu însumi nu am.

Aşadar, axiomatica modelului polifonic presupune ca *binele comun* să fie asimilabil într-o *ordine de generalitate* construită prin *acceptaţie colectivă* "nepizmuitoare". Cel mai important *ordin de generalitate* este acordul ca *identificarea cetăţii* să se facă prin *starea de mare,* iar formele de accedere la această stare (de ex., principiul reprezentativităţii în sistemele democratice) să fie identificabile cu *cetatea.* Doar în acest model de cetate noţiunile de *măreţie* (grandoare) şi de *bine comun* se găsesc condensate într-un *principiu superior comun.* Dacă nu există un "climat emoţional" care să permită o "substanţiere" a dezacordurilor în forma ***admisibilului***, atunci *atribuirea de stări* persoanelor publice (dar şi regulilor şi instituţiilor) degenerează într-un război al tuturor împotriva tuturor - nu se mai găsesc forme de echivalenţă care să permită comparaţii (cazul *diferendului*).

---

[445] Un exemplu este, evident, *show*-ul "remanierilor guvernamentale" din Romania, 1998-1999. Unele dintre ritualurile polito-mediatice de astăzi nu mai stârnesc nici măcar *invidia* (ca în cazul sacrificiului divinităţii orgolioase).

[446] *Op cit*., p.165-167.

Am întâlnit, atât în dialogurile din grupurile experimentale realizate în cercetarea ale cărei rezultate se regăsesc aici, cât şi-n diverse conversaţii televizuale şi discursuri politice, expresia "degradare a climatului opiniei publice româneşti". Este oare aici vorba despre un dezacord de fond privind posibilitatea ca o persoană (sau instituţie!) să întrunească toate acele competenţe cerute pentru a deveni instanţa (*locul înalt*) de la care pornind să se facă identificarea "cetăţii comune" (*Noi*)?

O soluţie o găsise la un moment dat poetul Mircea Dinescu atunci când conferea unor candidaţi puteri miraculoase împotriva pizmei şi corupţiei: "Victor Ciorbea are capul ca un periscop de submarin, deci nu iartă pe corupţi"; "Teodor Stolojan aduce cu unul care are paralizată o parte a feţei, deci nu-i de glumă că are fixe cu chestia asta economică…". În opinia mea, acest umor politic exprimă un anume imaginar justiţiarist. Adică - prin referinţă la aceste soiuri de "conduită dezechilibrată" - modelul de "justiţie drastică" (în limbajul cetăţilor: "principiul superior comun") este căutat subconştient într-o "cetate domestică" în care, rând pe rând, persoanele pot avea o "relaţie privilegiată" cu *Puterea*. Avem aici un "compozit" (un compromis) între *natura domestică* şi *natura inspiraţiei* prin care ne putem exprima ***sentimentul inocenţei***. Dar această viziune este dramatică căci pare să confere inocenţă unor justificări ca: "de ce doar Eu?", "de ce nu şi Eu, dacă Toţi?".

3. "Formidabilele amăgiri populare". Autoanaliza sociologică naivă a *probei ordalice*

Cum nu am analizat *formele de calificare* a "momentelor critice" în cadrul *cetăţii de piaţă* şi pentru că mi se pare că vremurile actuale ne împing să încălzim îndeosebi "climatul emoţional" specific acestei cetăţi, voi face câteva "concluzii finale" provocând corpul comunicaţional să încerce şi să exprime emoţia ***riscului economic inocent***. Să analizăm această "probă de realitate" cu ajutorul noţiunii de "probă ordalică".

În psihiatrie şi psihologie, ipoteza ordalică a fost dezvoltată de M. Valleur şi A.-J. Charles-Nicolas (*Le jeu pathologique*, *Le Serment*)[447]. Iată în ce consistă ceea ce, măcar în sociologie, se numeşte "ideea simplă" a ipotezei: asumarea de riscuri poate fi căutată în mod activ, ca o trăire a "încercării", chiar a morţii şi a "resurecţiei".

În dreptul antic şi medieval prin *ordalie* (termen de origine francă - "judecată") se înţelegea judecata zeilor. Motiv pentru care ea era socotită o probă universală. De exemplu, cel bănuit de vrăjitorie sau de crimă era expus unei probe

[447] Reformulez în limbajului modelului expresivist unele idei pe care le-am expus în studiul "De la ruleta rusească la proba universală", *Dilema*, 328/1999. În aceeaşi perspectivă reiau câteva dintre ideile expuse în "Ritualizarea optimismului prin raţionamente prescurtate" - în E. Zamfir, I. Bădescu, C. Zamfir (ed.), *Starea societăţii româneşti după zece ani de tranziţie*, Bucureşti, Ed. Expert, 2000.

prin elemente naturale (apă, foc, otravă etc.), iar moartea semnifica în acelaşi timp verdictul şi aplicarea pedepsei. J. G. Frazer povesteşte că întreaga populaţie a tribului vest-african *uwei* s-a otrăvit pentru ***a-şi demonstra inocenţa*** (greşim, oare, prea mult dacă vom asemui acest procedeu cu îndărătnicia actuală a unor populaţii implicate în unele dintre războaiele contemporane?). De aici s-a format noţiunea de *conduită ordalică*: a te angaja într-o probă al cărei deznodământ nu este previzibil şi care se distinge atât de sinucidere, cât şi de simulacru.

Încarnarea *fantasmei ordalice* în dispozitive simbolice socialmente recunoscute ar însemna deci tolerarea acelor conduite care se abandonează regulilor de constituire ale jocului *Altuia* (hazardul, destinul, şansa). În consecinţă, supravieţuirea devine o dovadă a dreptului la viaţă, a caracterului excepţional, ba poate chiar a imortalităţii... Conduita ordalică ar avea aşadar două faţete: de o parte, abandonul sau supunerea la verdictul destinului, de cealaltă, credinţa în şansă, în validitatea tentativelor de stăpânire sau de reluare a controlului asupra vieţii. Această transgresiune iraţională şi magică este de fapt o căutare a sensului şi o legitimare implicită a legii. De aceea, putem vedea în ea un exemplu despre ceea ce se cheamă, cam vag, "interfaţă" între individual şi colectiv, între acţiunea situată a subiectului şi contextul socio-cultural.

Studiind "dedările" la jocul de risc ca o *religie privată,* putem să facem observaţii empirice mai rafinate asupra câmpului reprezentărilor şi credinţelor persoanelor "dependente emoţional". Pentru a face distincţii calitative în acest "câmp", este necesar a opera în modelul nostru o dimensiune care leagă noţiunile de *joc* şi de *speculaţie financiară* în jurul noţiunii de *risc*. Astfel, devine plauzibilă ipoteza că deosebirea între "jucător " şi "speculator" nu stă în aceea că primul "se expune" la riscuri pe care altul şi le "asumă în mod voluntar", ci într-un "fapt social", anume că jucătorul asumă riscuri legate de *rangul* său social, pe când speculatorul îşi asumă riscuri legate de *comerţ*.

Este oare prezent în *subconştientul colectiv* al compatrioţilor noştri imaginarul unei scări de valori ale cărei "înalte ranguri" ar trebui să revină numai "jucătorului inocent"? Nu am în acest caz o metodologie precisă pentru a vedea ce înseamnă "subconştient colectiv" şi nici nu am efectuat în vederea răspunsului o cercetare empirică[448]. Mă bazez însă pe puterea explicativă a unei pure intuiţii teoretice privind *cvasisperanţa* pe care ne-o punem azi în jocurile de noroc televizate.

Aşadar, de ce duminica timpul este ieftin? Pentru că nu toţi oamenii pot "reuşi". De ce jumătate din România îşi pierde duminica alergând după *telebilete* şi

[448] Cercetările cantitativiste asupra "capitalului social", cum sunt cele inițiate de Dumitru Sandu (de ex., "Drumul antreprenorial: fără încredere, dar cu relații", în *Sociologie românească*, București, nr. 2/1999), par a releva argumente în favoarea acestei ipoteze. Vezi şi Ilie Bădescu, "Structura socială şi clasa intermediarilor în mediul rural. Dictatura oligarhiei financiare şi agricultura de subzistență familială", în *Sociologie românească*, București, nr. 1/1999.

stând ziua-ntreagă la *bingo-televizor*? Răspuns de o simplicitate înşelătoare: pentru că oamenii vor să se îmbogăţească şi nu ştiu cum. Atunci îşi pierd timpul şi banii în activităţi neproductive, lucru care nu ar fi catastrofal (căci sumele sunt derizorii - e vorba de "jucătorul mic" şi de "jucătorul de duminică", iar nu despre cel "compulsiv") dacă asta nu ar dezvolta o mentalitate "a lua totul fără a da nimic" (de fapt "culpabilizatorii" se tem - aşa cum reiese din "subtilele" întrebări din sondaje - de mentalitatea "venituri mici, dar sigure"). În fine, totul ar antrena o lene cârcotaşă şi un macrosistem orientat spre redistribuirea bogăţiei fără a se crea una nouă.

O astfel de atitudine cinică şi negativă se poate lua şi în domeniul economic. În limbajul moralizant american - care o fi varianta românească? - despre speculaţia bursieră se folosesc întrebări retorice de soiul "Cum, eşti un mic ticălos, dar nu eşti încă bogat?". Adevărata "investiţie" s-ar face prin sume mari (adică ar trebui ca o perioadă să strângi cureaua), pe termen lung şi printr-o etică puritană a muncii. Mai clar, cei cu mentalitatea de "sărăntoc" ar încerca să se îmbogăţească prin "joc" şi "speculaţie", pe când "investitorul prudent" ar face investiţii "pe o viaţă întreagă", fără întrerupere, adăugând în fiecare dimineaţă o voinţă în plus la voinţa de ieri. Ca şi în privinţa jocurilor de noroc, se consideră că speculaţia este destabilizatoare.

Am făcut această asociere între culpabilizarea jocurilor de noroc şi aceea a speculaţiei financiare întrucât în acest fel se poate construi un câmp comun observaţiilor făcute de istorici, sociologi şi economişti. Tuturor le pare indiscutabilă corelaţia dintre modificarea *statu quo*-ului (*în genere*: creşterea mobilităţii sociale) şi aruncarea blamului asupra ideii de "joc". De aici a derivat ipoteza că "jocul", mai curând decât o "boală de slăbiciune morală", este un simptom al unei "expectanţe cereşti". Aceasta este o monedă cu două feţe:

1) când se simt "depăşiţi" de semenii lor, oamenii îşi pun speranţa în întreprinderi aleatoare. Astfel, "se dedau" la jocuri de noroc "de doi bani" (*Telebingo*) şi se aventurează în medii de afaceri rapide, cum este cazul FNI (mai nou, după unii sociologi, îşi investesc speranţele în IDD - învăţarea la distanţă…);

2) invers este cazul când "îi întrec" pe ceilalţi: caută stabilitatea, evită asumarea riscurilor, blamează "noile jocuri".

Două exemple privind istoria jocurilor de noroc[449] şi o speculaţie pe care o voi face plecând de la o ipoteză a lui Max Weber ne vor arăta de ce la întrebarea de la început un răspuns simplu este înşelător.

În anul 1388, Richard al II-lea a impus adoptarea unei legi prin care-i obliga pe oameni să cumpere echipamentul necesar în "arta luptei" şi, astfel, să nu-şi mai cheltuie banii la "tenis, fotbal, zaruri sau popice". În 1477, Eduard al IV-lea este neliniştit de numeroasele scandaluri dintre soldaţii demobilizaţi la sfârşitul expediţiei din Franţa şi încearcă soluţia interzicerii caselor de joc. Faptul că în spatele tuturor acestor poveşti era un *lobbying* militar prea puţin animat de sentimente moral-patriotice reiese dacă analizăm "discursul" decretului lui Henry al

[449]Cf. R. & G. Brenner, *Gambling and Speculation*, Cambridge, 1990.

VIII-lea din 1541. Argumentaţia că "noile jocuri ocupă timpul liber necesar formării abilităţii în mânuirea armelor şi tulbură ordinea publică" era însoţită de o petiţie a fabricanţilor de arcuri şi săgeţi care deplângeau apariţia unor "jocuri superficiale". Dar nici împricinaţii nu s-au lăsat pe tânjală şi au purces la un abil sistem de zvonuri pentru defăimarea decretului. Ei au făcut în aşa fel încât "vizibilizarea publică" a petiţiei să devină o probă excesivă, declanşând bănuiala că argumentaţia fabricanţilor de arcuri şi săgeţi invocă în mod "factice" principiul moral-patriotic.

Al doilea exemplu ne va lămuri şi mai bine faptul că, deşi în perioadele de instabilitate oamenii se dedau la jocuri de noroc şi la o "economie speculativă", această corelaţie nu este o legătură de la cauză la efect. Instabilitatea, lenea, superficialitatea nu sunt cauzate de joc şi de speculaţie. Dimpotrivă, acestea din urmă au un rol stabilizator întrucât reduc incertitudinea care deja exista, calmează spiritele şi păstrează speranţele în perioadele dificile[450]. Al doilea exemplu pe care îl voi discuta provine dintr-un exemplar studiu - citat de cei doi sociologi americani - pe o temă care s-ar putea traduce cam aşa: *Formidabilele amăgiri populare.*

În acest caz, ipoteza a fost stârnită de o observaţie statistică: în Olanda, mania lalelelor şi-a recrutat cei mai fideli adepţi din sânul clasei mijlocii, ambiţioase şi cu o mobilitate socială ascendentă. Pentru aceştia, lalelele deveniseră un simbol social, cum ar fi azi obiectele "semnate Picasso" sau "câinii de rasă". Fluctuaţiile înregistrate de preţul lor pot fi explicate prin modulaţiile temerii că dacă nu posedă bulbi de lalele nu vor fi recunoscuţi drept membri cu parte întreagă ai acestei "pături"!

Astfel, *tulipomania* venea dintr-un soi de *autoanaliză sociologică populară* bazată pe "încrederea strategică" în dispozitive socio-economice şi estetice care încarnează două idei:

a) că lalelele vor rămâne de-a pururea un simbol social;
b) că simbolul "interior opulent" presupune în mod "analitic" imaginea lalelei.

În cele din urmă însă, situaţia s-a schimbat: sincopele pieţei de lalele au generat scăderea încrederii strategice, iar tot mai mulţi indivizi îşi diversifică "consumul romantic de prestigiu" preferând anumiţi câini sau "confortul academic" - de ex., imitaţii de cărţi legate în piele - şi mulţi investitori în bulbi au dat *chix*. Erau oare oamenii vinovaţi că, într-un fel sau altul, au încetat să se mai încreadă în "flori" şi au abuzat - dispunând de abilitatea "încrederii strategice" - de vizibilizarea lor ca "simboluri sociale"?

Autorii studiului subliniază că o analiză corectă se poate face doar dacă se pun două întrebări! La întrebarea "Este oare o eroare a crede că lalelele vor rămâne de-a pururea un simbol al prosperităţii?" un răspuns, retrospectiv, este "Da". Dar la

[450] R. şi G. Brenner se întreabă retoric dacă nu cumva, în lipsa posibilităţii de a crede că s-ar putea îmbogăţi prin jocuri sau afaceri economice aventuroase, singura variantă este instituţia revoluţionară sau ideologică!

întrebarea "Această credinţă a fost destabilizatoare?" răspunsul este "Nu" - căci clasa mijlocie ar fi căutat alt simbol al prosperităţii. Dacă lalelele nu ar fi fost bune la afacere, olandezii ar fi pariat pe altceva: poate pe portretiştii sau astrologii secolului al XVII-lea. Dar în cazul acesta nu preţul lalelelor ar fi variat, ci tarifele astrologilor şi pictorilor. Acestea ar fi fost în cădere liberă din momentul în care nu ar mai fi fost nevoie de serviciile lor pentru a se face etalajul bogăţiei.

O actuală manie a televiziunilor româneşti ne sugerează să punem întrebările de mai sus şi în privinţa astrologiei. Este o eroare a crede în astrologie? Răspunsul este *da*. Este oare destabilizatoare această credinţă? *Nu în mod necesar*, căci cine ştie prin ce alte nebunii, manii, "dedări" sau mijloace de divinaţie ar fi înlocuită. Sper, desigur, că lectorul acestor rânduri va fi înţeles că folosesc aici acea retorică necesară uneori argumentaţiei ştiinţifice. Personal, nu acord prea mare credibilitate psihologilor care spun că uneori o consultare de zodiace ne ajută să nu intrăm în anxietatea provocată de "introspecţia solitară" ("şi Icsulescu e tot cam aşa, un berbec care are uneori dificultăţi, deci să nu mă îngrijorez")[451].

Este oare o greşeală a spera în *bingoteleviziune*? Răspunsul este…

Ieşind din regulile acestui joc teoretic: personal sunt convins că actualele noastre televiziuni sunt vinovate prin modul de a uniformiza şi superficializa *loisirul de duminică*. Dar dacă tot nu se poate face nimic, atunci nu cumva soluţia trebuie căutată plecând de la întrebarea "Ce fac oare cei bogaţi pentru cei săraci?". Cine sunt oare în acest caz "cei bogaţi"? Ţinta ar fi prea minoră dacă am alerga după cei de la televiziune, aceştia nefiind decât nişte iepuri prea graşi. Adevăratul "speculant destabilizator" este "managerul statal": semifalit şi lipsit de imaginaţie decizională, el se complace în acest joc pentru că are nevoie de banii obţinuţi prin "impozitarea speculei"[452].

Din nefericire pentru lectorul care este de acord cu interpretarea pe care am dat-o mai sus, personal nu am decât o propunere extravagantă: "statul" să fie obligat să folosească aceşti bani doar pentru reconfigurarea estetică a spaţiilor de întâlnire publică, pentru creşterea "competenţei ludice" a copiilor din şcolile mai defavorizate, pentru sponsorizarea unor edituri, ediţii de cărţi, filme sau spectacole etc. Dacă oamenii - neştiind ce să mai facă pentru "a deveni bogaţi" - dau banii pe amuzamente şi "obiecte ludice" plicticoase, atunci nu e firesc ca o parte din profitul public rezultat să le fie redistribuit pentru ca să aspire într-un mod "înţelept"?

Într-un fel sau altul, unii oameni sunt bogaţi, alţii săraci. Cel mai adesea, dintr-o observaţie de acest soi tâşneşte celebra întrebare etichetată drept *reformistă*:

---

[451] Consider, aşadar, că astrologia ne îmbie la climatul unei …*cvasi-prostii* cu aură psihologică. De aceea, cu riscul de a fi acuzat de către unii "liberali" de "instigare la cenzură", mă întreb care sunt cauzele ciudatei tăceri a CNA. Ar fi desigur pueril să mă întreb de ce nici un canal de televiziune nu a îndrăznit să perturbe "factorul economic" prin vreo dezbatere serioasă privind această stupizenie care a invadat mass-media.

[452] Nu mai ştiu cum stau lucrurile astăzi, dar îmi amintesc că bunicii mei îmi povesteau că între cele două războaie un anume poliţist era vestit pentru modul în care-şi făcea prânzul ciupind bucăţile de brânză de prin piaţă.

"Ce fac cei bogaţi pentru cei săraci?" Unele "teorii ale îndreptăţirii" îi adaugă însă o alta, aparent *conservatoare*: "Dar ce fac cei săraci pentru cei bogaţi?" Este oare complet necuviincioasă întrebarea din urmă?

Acestei probleme voi încerca să-i schiţez un răspuns plecând de la modul în care Max Weber a descris "nucleul raţional" al echilibrului dintre cele două mari instituţii care ritualizează speranţa umană: religia şi jocul întâmplării:

"Cel căruia îi surâde norocul este rareori satisfăcut numai cu succesul său. Are nevoie, în plus, să ştie că are *dreptul* la acesta. El vrea să se convingă că îl *merită* mai mult decât oricine altul. El vrea să aibă dreptul de a gândi că cei mai puţin norocoşi n-au decât ceea ce merită. Succesul trebuie să fie, în plus, un succes legitim".

Alţi sociologi (H. Schoeck, G. Geertz) se exprimă şi "mai direct": speranţa şi fericirea dată celor care, bogaţi sau săraci, cred în şansă nu este poate nimic altceva decât un mijloc de a-l elibera pe individ de dorinţa pe care o resimte, iar pe persoana invidiată de remuşcări şi de teama de cei care o invidiază.

Normele şi instituţiile care ne reaşază neliniştea etică înscriindu-ne în *regimul credinţei* intră în competiţie cu cele care ne propun dispozitivele jocurilor riscului social. Ambele ne ritualizează însă "speranţele de indivizi", dându-ne posibilitatea de a scăpa de actualul *status social* printr-un "joc" simbolic: unul prin interacţiunile sociale directe pe care le propun jocurile, altul prin interacţiunile mediate prin diferite sisteme de credinţe.

Cineva ar putea să întrebe: "care-i *morala*" argumentelor de mai sus? Cred că o parte dintre aceia care culpabilizează căutarea activă a riscului prin jocuri de noroc şi speculaţii financiare pe termen scurt o fac întrucât consideră că nu putem face ceva autentic în viaţă decât din momentul în care încetăm să mai stăm cu ochii aţintiţi asupra altuia. Personal sunt înclinat să le dau dreptate, dar asta doar în cadrul regulilor unui *joc al lumii* în care "cultura ruşinii" (Nietzche) nu este doar un "ritual de faţadă" (E. Goffman).

În concluzie, deşi nu pretind că am o mare experienţă de viaţă, îmi îngădui un sfat: oamenii ar trebui să recurgă la acea "autoanaliză sociologică populară" ce-şi poate asuma următorul *principiu superior comun*: a tolera acele speculări ale riscului care, chiar prin fantasma *căii scurte* - cvasi-mistice sau magice - spre succes, păstrează în imaginabilul public *aura* reprobării morale a facilităţii, a refuzului efortului şi perspectivei *căii lungi*.

Dar, aşa cum am mai spus, nici acest principiu nu are voie să provoace *ordinea aporetică a corpului comunicării*: există în comunicare ceva care moare dacă este prea apăsat ("justificat"); ea trebuie să aibă putinţa să se strecoare singură; altfel, omul e mai mult expus ("comunicaţia") decât înconjurat.

INDEX

Achard P., 136; 154
Adam J. M., 51; 162
Andler D., 122; 173; 174
Anscombe E., 18; 98; 198
Apel K.O., 68; 223; 226
Arendt H., 159; 209
Aristotel, 20; 90; 178
Atkinson J.M., 42
Atlan H., 274
Augustin, 27; 159; 192; 236
Austin J.L., 39; 96; 136; 152; 260; 261
Bachler O., 162
Bahtin M., 52; 217
Ball Rokeach S., 29
Bange P., 91; 92; 140; 142; 143
Barnes J.A., 25
Barthes R., 51; 243
Bauman Z., 176; 234; 298
Bazin A., 72; 250
Bădescu I., 178; 301; 302
Becker H.S., 107; 296
Bell R.T., 55; 96
Bennett J., 91; 187; 205
Benveniste E., 23; 24; 53; 63; 103; 194
Berger P., 26; 287
Berne E., 30; 53; 72; 98
Bernstein B., 136
Berrendonner A., 53; 98
Besnier J.-M., 146; 206
Birnbaum P., 254
Boltanski L., 19; 26; 28; 99; 194; 203; 206; 208; 222; 223; 226; 227; 229; 230; 231; 233; 235; 236; 237; 252; 253; 259; 263; 264; 265; 268; 269; 286; 299
Bossuet J.B., 237
Boudon R., 33; 126; 166; 167; 168; 180; 182
Boullier D., 72; 86; 87; 88; 249
Bourdieu P., 54; 81; 137; 138; 143; 147; 150; 216; 222; 230; 232; 243; 250; 251; 254; 266; 270
Bourdon J., 88
Bouveresse J., 22; 195
Brecht B., 246; 247
Brenner R., 303; 304
Buhler K., 57
Cacioppo J.T., 290
Calvino I., 102
Caprettini G.P., 51
Casetti F., 243
Cefaď D., 44
Chabrol Cl., 54; 72; 98; 154
Champagne P., 222
Charaudeau P., 41; 51; 52; 54; 61; 67; 69; 70; 72; 74; 82; 243; 248; 251; 293
Charles-Nicolas A.-J., 301
Charney J.P., 90
Chelcea S., 215
Chomsky N., 41; 136
Chrysipp, 159; 165
Clark A., 97; 98
Clement F., 143; 149; 150
Cohen L.J., 214
Colas D., 222
Coleridge S.T., 163
Collins R., 85; 88
Coman M., 29
Cooley G.H., 30; 33; 44

Coulon A., 230
Crozier M., 230
Culianu I.P., 102
Dahrendorf R., 27
Dancy J., 89; 183
Darras B., 23
Davidson D., 18; 21; 46; 55; 64; 98; 128; 167; 172; 173; 174; 175; 178; 179; 180; 182; 183; 184; 185; 186; 187; 189; 190; 191; 196; 197; 198; 205; 287
Dayan D., 80
De Berti R., 80
Decrosse A., 52
DeFleur M.L., 29; 30
Dennett D., 92; 146; 173; 194
Derrida J., 159; 173
Descartes R., 49
Descombes V., 195; 196; 210; 211; 216
Desrosières A., 55
Dewey J., 200; 224
Dobrescu P., 34
Dodier N., 26; 230
Douglas M., 26
Drăgan I., 9; 29; 77; 124
Dubucs J., 173; 199
Ducrot O., 29; 53; 136; 203
Dupuy J.-P., 104; 115; 122; 146; 206; 256
Durand J., 32
Durkheim E., 256; 289
Eco U., 36; 52; 60; 70; 72; 129; 161; 168; 170; 181; 237; 247; 249; 277; 286
Edelman M., 103; 271
Elias N., 229
Elster J., 71; 79; 104; 105; 106; 108; 111; 135; 144; 145; 164; 165; 200; 219; 251; 260; 287; 288; 289; 290; 294
Eluard P., 13
Engberg-Pedersen T., 165
Engel P., 55; 173; 185; 190; 216
Esquenazi J.-P., 72; 75; 245
Eyerman R., 216
Farge A., 100
Ferry J.M., 254
Fichte J.G., 280
Fish S., 152; 260; 262
Flahault F., 103
Flanagan O., 208; 268; 297
Flonta M., 22
Fodor J.A., 123
Foucault M., 13; 14; 67; 74; 78; 100; 150; 162; 164; 208; 228
Frazer J.G., 301
Frege G., 213
Fromm E., 270; 271
Fuchs C., 29
Gadamer G., 27; 36; 79; 129
Garfinkel H., 194; 221; 230; 246
Gauthier G., 157
Gavriluță N., 299; 300
Geertz G., 306
Gerbner G., 30
Gerstlé J., 217
Ghiglione R., 82
Ghiu B., 234
Gibbard A., 17; 214; 246
Gibson J.J., 19; 224; 286
Giddens A., 82; 85; 167; 177
Gilbert M., 215; 216
Goffman E., 28; 71; 73; 74; 101; 142; 154; 197; 223; 224; 292; 306
Goodwin C., 42
Grandy R.E., 89
Grayling A.C., 22; 193
Greimas A.J., 63; 98
Grice P.H., 25; 50; 55; 62; 71; 73; 89; 90; 91; 92; 93; 94; 95; 96; 97; 103; 112; 113; 114; 120; 122; 139; 140; 141; 142; 152; 153; 154; 160; 185; 268

Habermas J., 5; 56; 57; 58; 60; 67; 68; 70; 71; 83; 142; 154; 166; 170; 171; 172; 223; 226; 242
Hall E.T., 246
Hamburger K., 159
Hamon P., 41
Harré L., 18
Hart L.A., 20
Hatfield E., 290
Hegel G.W.F., 15
Herrenschmidt O., 299
Hirschman A.O., 287
Hobbes T., 218; 239; 281
Hollis M., 263
Humboldt G. van, 16; 17
Hume D., 107
Husserl E., 198; 266
Hutchins E., 19; 25; 206; 224; 286
Ionescu E., 172
Jacques F., 18; 52
Jamison A., 216
Jankelevitch V., 165
Jost F., 52; 72; 80; 159; 247; 248; 250
Kant I., 90; 94; 166; 178; 238
Kapferer J., 237
Katz E., 30; 80
Kaufmann L., 143; 149; 150
Keenan E.O., 25
Klein P.-M., 165
Klossowski P., 22
Koselleck R., 162
La Rochefoucauld, 105; 280
Lacan J., 103; 104
Lakatos I., 36
Landowski E., 98
Lasswell H.D., 30
Latour B., 28
Laurier D., 174
Lazar J., 33; 87
Le Goffic P., 29
Le Guern Ph., 81; 243
Leblanc G., 284
Levy R., 87; 129; 288
Lewis D., 115
Lippman W., 28
Livet P., 71; 89; 122; 123; 124; 152; 176; 189; 263; 290; 291; 292; 294
Lochard G., 9; 51; 54; 72; 75; 77; 248; 250
Luckman T., 26; 287
Ludwig P., 91
Luzzati D., 41
Lyotard J.-F., 8; 272; 273; 274
Maffesoli M., 33; 75
Mailat M., 155
Marga A., 169
Margalit A., 155
Marion J.-L., 48
Mauss M., 299; 300
Mead G.H., 197; 205; 270
Menget P., 128; 129
Merton R.K., 87
Metz C., 247
Mill J.S., 107
Miner H., 177
Moeschler J., 35; 36; 37; 38; 40; 46; 47; 48; 53; 91; 140; 142; 143; 225
Moreno J.L., 30
Morris C., 54
Mucchielli A., 29
Mulligan K., 91; 260; 296
Musgrave A., 36
Negri A., 80
Neno F., 263
Nietzche F., 273; 306
Nozick R., 233; 297
Paperman P., 105; 288; 290
Park R., 216; 234
Parodi J.-L., 40
Parret H., 51; 53; 54; 66; 68; 91; 98; 102
Parsons T., 59; 107; 205; 222; 230; 277
Pârvu I., 9; 18

Pelissier N., 9; 243
Perelman Ch., 219
Perpelea N., 82; 99
Petit J.-L., 37; 55; 187; 190
Petrescu A., 9
Pharo P., 169; 170; 182; 194; 196; 230
Polany M., 24
Popper K., 167; 171; 199
Quéré L., 19; 20; 37; 44; 46; 55; 195; 196; 199; 209; 216; 223; 230; 286
Quine W.V.O., 18; 163; 195
Ranciere J., 228
Rawls J., 215; 256
Reboul A., 35; 36; 37; 38; 40; 46; 47; 48; 91; 140; 142; 143; 225
Récanati F., 122
Ricoeur P., 19; 20; 23; 37; 186; 195; 205; 230; 231
Riedel M., 166
Rosengren K.E., 86
Roulet E., 72
Rousseau J.-J., 252; 253; 257; 264; 265; 266
Rovenţa-Frumuşani D., 29
Sacks H., 221
Saint Simon Cl., 265; 266
Sandu D., 302
Sartre J.-P., 67; 105; 135; 244
Scannel P., 50; 244
Schaeffer J.M., 29; 53
Schiffer S., 93; 113; 114
Schoeck H., 306
Schutz A., 152; 169; 170; 209; 219; 256
Searle J., 21; 37; 38; 39; 50; 62; 63; 89; 91; 92; 96; 97; 99; 136; 137; 138; 139; 140; 141; 142; 143; 144; 145; 146; 147; 148; 149; 150; 151; 152; 155; 156; 157; 160; 183; 210; 211; 219; 220; 228; 252; 255; 256; 257; 258; 259; 260; 261; 262; 263
Sfez L., 49
Shakespeare W., 239; 262; 296
Shannon C.E., 18; 30
Signorelli P., 80
Sihvola J., 165
Silverstone R., 79; 244
Simon H., 108; 260; 265; 266
Smith A., 263; 264; 270
Solcan M.R. , 22
Sosa E., 89; 183
Souchon M., 249
Soulages J.-Cl., 72; 248; 250
Souriau E., 66; 162
Sperber D., 20; 28; 46; 50; 62; 78; 91; 92; 93; 95; 97; 104; 109; 112; 113; 114; 116; 117; 119; 120; 121; 122; 123; 124; 125; 126; 127; 128; 129; 130; 132; 133; 135; 136; 140; 160; 189; 203; 205; 227; 248; 268; 292
Sterne L., 275
Strawson P., 26; 28; 89; 91; 93; 113; 114; 194; 195
Tarkovski A., 300
Taylor Ch., 14; 15; 16; 17; 142; 167; 196; 199; 229; 236; 252; 263; 268
Teillet Ph., 81; 243
Thévenot L., 19; 26; 28; 194; 203; 206; 208; 222; 223; 226; 227; 229; 230; 231; 233; 235; 236; 237; 252; 253; 259; 263; 264; 265; 268; 269; 270; 286; 292; 294; 299
Thomas W.I., 217
Tonoiu V., 52
Tripp D., 79
Trivers R., 25
Valleur M., 301
Varela F., 146; 206; 266
Veyne P., 23; 24; 233
Vianu T., 18

Weaver W., 18; 30
Weber M., 59; 107; 160; 166; 167; 168; 169; 170; 171; 172; 178; 179; 181; 182; 205; 234; 237; 240; 242; 303; 306
Widmer J., 44; 55; 219; 228; 229
Williams B., 105
Wilson D., 46; 78; 91; 92; 93; 95; 97; 104; 112; 113; 114; 116; 117; 119; 120; 121; 122; 123; 125; 140; 160; 189; 203; 248; 292
Windahl S., 86
Winkin Y., 23; 30
Wittgenstein L., 18; 21; 22; 58; 82; 143; 147; 152; 191; 192; 193; 195; 196; 198; 200; 234; 244; 245; 259
Wolton D., 222; 243
Zamfir C., 108; 111; 123; 301
Zechius L., 276

Exemplar preprint

Nu se comercializează

© EDITURA Expert

Bucureşti, România

Licenţa Ministerului Culturii nr. 1442/1992
Tel.: 411.60.75; Fax: 411.54.86
Consilier editorial: **Valeriu IOAN-FRANC**

ISBN 973-8177-38-3 Apărut 2001